XXIX 10 **OLZ** Oktober 1926

Zum Deutschen Orientalistentag in Hamburg 1926.

Die Schlumberger-Festschrift[1].

Von A. Heisenberg, München.

Gustav Schlumberger, der Meister der französischen Byzantinistik, hat im Jahre 1924 sein achtzigstes Lebensjahr vollendet. Das Gedächtnis des Tages hält eine Festschrift fest, zu der eine große Anzahl in erster Linie französischer Gelehrter ihre Beiträge vereinigt haben, Byzantinisten, Orientalisten, Kenner der Geschichte des Abendlandes, klassische Philologen, Archäologen und Numismatiker. Schlumberger begann sein Lebensarbeit als Numismatiker. Gleich das erste Werk des Elsässers über die Bracteaten Deutschlands war ein großer Wurf. Dann führte ihn das Studium der Münzen, Siegel und Bullen in die Geschichte der Kreuzzüge, der fränkischen Eroberungen im östlichen Mittelmeer und im byzantinischen Reiche, endlich in die Geschichte des Orients selbst. Die Sigillographie de l'Empire byzantin (1884), seitdem vielfach ergänzt, niemals überholt und auch jetzt noch keineswegs ausgeschöpft, wies neue Wege in das Studium der inneren Verwaltung des byzantinischen Reiches. Der politischen Geschichte widmete Schlumberger neben zahlreichen kleineren Arbeiten sein großes Werk über Kaiser Nikephoros Phokas und die drei prachtvollen Bände der Épopée byzantine.

Der Vielseitigkeit seines Lebenswerks entspricht die Mannigfaltigkeit der in der Festschrift vereinigten Arbeiten. Einer eleganten lateinischen Dedikation in sapphischen Versen von Chatelain läßt Blanchet, der sich mit Millet in die Mühe der Redaktion geteilt hat, eine chronologisch geordnete Bibliographie der Arbeiten von Schlumberger folgen. Die Beiträge selbst sind meist nicht sehr umfangreich, aber mit ganz wenigen Ausnahmen von einer Gediegenheit des Inhalts, daß sie, um das höchste Lob auszusprechen, des Mannes würdig sind, dem sie Dank und Glückwunsch darbringen sollen. J. Zeiller, Le premier établissement des Goths chrétiens dans l'empire d'Orient, verteidigt glücklich seine frühere Annahme, daß die christlichen Goten schon vor 376 die Donau überschritten hätten, während N. Jorga, Le Danube d'Empire, zu beweisen sucht, daß es schon vor dem Bulgareneinbruch an der unteren Donau ein romanisches Reich gegeben habe, dessen Bewohner außerhalb der Städte auch unter der Bulgarenherrschaft ihre Nationalität bewahrt hätten. H. Cordier, Turcs et Byzance, legt in allgemeinen Umrissen die Beziehungen zwischen Türken und Byzantinern bis zur Vernichtung des Sassanidenreiches durch die Araber dar, P. Batiffol, Une épisode du concile d'Éphèse (juillet 431), schildert vornehmlich nach den von Bouriant herausgegebenen, von Kraatz ins Deutsche übertragenen koptischen Akten die Teilnahme des Volkes von Konstantinopel an der Verurteilung des Nestorius, die in leidenschaftlichen Akklamationen an den Kaiser zum Ausdruck kam. J. Gay gibt Quelques remarques sur les papes grecs et syriens avant la querelle des iconoclastes, eine allgemeine Übersicht, die aber eingehend das Eingreifen der Exarchen von Ravenna in die Papstwahl in der Zeit von 678 bis 715 behandelt. Der Gründung von Dara (Anastasiopolis) in Mesopotamien ist der Beitrag von P. Collinet gewidmet, Une „ville neuve" byzantine en 507, doch gestehe ich, daß mir der Sinn des Versuches, zwischen Städtegründungen in Frankreich und im Orient eine Parallele durchzuführen, nicht recht klar geworden ist. Unter dem Titel Note sur la novelle XXX de Justinien περὶ τοῦ ἀνθυπάτου Καππαδοκίας erläutert E. Cuq Einzelheiten aus dem Strafrecht der Hethiter, das in seiner Milde eine hohe Kulturstufe verrät. P. Fournier handelt De quelques infiltrations byzantines dans le droit canonique de l'époque Carolingienne; er führt sie auf den Mönch griechischer Herkunft Theodoros zurück, der im Jahre 668 Bischof von Canterbury wurde. Einige Bedenken erweckt mir der Artikel von F. Martroye, L'origine du curopalate. Aus lateinischen Quellen sucht M. zu zeigen, daß das Amt des κουροπαλάτης, des Kommandanten der Palastgarde,

1) Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17. octobre 1924). I. Histoire du Bas-Empire, de l'Empire byzantin et de l'Orient latin. — Philologie byzantine. II. Numismatique et sigillographie. Archéologie. Paris: Paul Geuthner 1924. (XXXI, 1—282; 283—578 S.; mit 41 Taf. u. 100 Fig. im Text.) 4°. Frs. 200—.

schon im 4. Jahrh. existiert habe, während es bisher erst aus der Zeit des Kaisers Anastasios zu belegen war. Jedenfalls ist meines Erachtens das aus dem 14. Jahrh. stammende Buch des Kodinos über die Hofämter nicht als Quelle für die Zustände des 5. Jahrh. zu verwerten. So konservativ sind Hof- und Staatsverwaltung in Byzanz nicht gewesen, es liegen dazwischen auch die einschneidenden Änderungen der Komnenenzeit. In ihren Notes sur deux inscriptions d'Ombos zeigt G. Rolland aufs neue ihre eindringende Kenntnis des byzantinischen Heerwesens in Ägypten, während die von B. Haussoullier, Dédicace d'un stratège des Thrakésiens, nach einer leider sehr unvollkommenen Abschrift von Rayet mitgeteilte Inschrift aus Kemer-Keupri in der Nähe von Magnesia am Mäander nichts ergibt als den Titel des Strategen dieses Themas. In einwandfreier Weise zeigt Ch. Diehl, De la signification du titre de 'proèdre' à Byzance, daß der Titel πρόεδρος (τῆς συγκλήτου) und später πρωτοπρόεδρος immer nur eine Dekoration, niemals eine Amtsbezeichnung gewesen ist. Von besonderem sprachlichen und geschichtlichen Interesse ist ein in Kairo gefundener, von Th. Reinach, Un contrat de mariage du temps de Basile le Bulgaroctone, mitgeteilter jüdischer Ehevertrag, der im Jahre 1022 in der lydischen Stadt Mastaura abgeschlossen wurde. R. gibt eine eindringende Analyse des Inhalts, besonders der einzelnen Gegenstände der Mitgift, und damit eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der griechischen Lehnwörter im Hebräischen. Das griechische βραχιάλιν, βραχιόλιν stammt übrigens direkt aus dem lateinischen brachiale und darf nicht auf agr. βραχιόνιον zurückgeführt werden. E. Renauld übersetzt die Geschichte des Kaisers Basileios II. aus den Memoiren von Michael Psellos, J. Laurent, Arméniens de Cilicie: Aspiétès, Oschin, Ursinus, zeigt, daß diese drei Namen nicht, wie bisher meistens angenommen, eine einzige, sondern verschiedene Persönlichkeiten bezeichnen. In die Geschichte der Kreuzzüge führen auch die folgenden Beiträge: J.-B. Chabot, Un épisode de l'histoire des croisades, übersetzt aus der von ihm herausgegebenen syrischen Chronik (Scriptt. Syri sér. III t. XIV—XV) den Bericht des Bischofs Abou'l-Faradj bar Choumna über die Eroberung von Edessa im Jahre 1144; H.-F. Delaborde, Philippe le Borgne, roi de France, handelt über die Persönlichkeit und den Beinamen dieses französischen Königs; Ph. Lauer veröffentlicht mit ausführlichem Kommentar, der in erster Linie die lateinischen Quellen heranzieht, Une lettre inédite d'Henri Ier d'Angre, empereur de Constantinople, aux prélats italiens (1213?).

Weniger zahlreich als die Beiträge zur Geschichte sind die Abhandlungen aus dem Gebiete der byzantinischen Philologie. H. Delehaye, Le martyre de Saint Nicétas le Jeune, teilt die noch nicht bekannte Passion eines Niketas mit, der zur Zeit des Kaisers Andronikos II. Palaiologos durch die Türken den Märtyrertod erlitt. H. Pernot, Remarques sur quelques formes byzantines, handelt über die Formen ἀλώπηξ, ἀλωπώ, ἀλεποῦ — die letztere Form ist meines Erachtens erst aus ἀλ'ποῦ, nicht durch Lautwandel aus ἀλωποῦ entstanden —, über die Neutra auf -ιν statt -ιον, bekanntlich ein sehr schwieriges Problem, das schwerlich in solcher Kürze, wie P. es versucht, erledigt werden kann, ferner über angebliche Spuren des korfiotischen Dialekts bei Glykas und über ἀναγκάζω in der Bedeutung ‚nötigen, auffordern'. E. Jeanselme, Les calendriers de régime à l'usage des Byzantins et la tradition hippocratique, erläutert sehr hübsch das von Boissonade herausgegebene Jatrosophion des Hierophilos, C. F. Crispo, Appunti di toponomastica Calabra, zeigt an den Ortsnamen in Calabrien die dauernden Wirkungen der griechischen Sprache und ergänzt so ausgezeichnet das kürzlich erschienene Buch von Rohlfs über Griechen und Romanen in Unteritalien. Mit zwei griechischen Abenteurern aus Cypern, die im 17. Jahrh. ihr Unwesen in Frankreich trieben, macht uns L. Serbat bekannt, Voyage et aventures en France d'Athanase et Nicolas Constantios Caliméra, Grecs de Chypre (1665), endlich teilt H. Grégoire, Un continuateur de Constantin Manassès et sa source, eine bisher unbekannte Fortsetzung der Chronik des Manasses in 79 Versen mit, die ihren Stoff aus Niketas Akominatos geschöpft hat und vielleicht schon am Anfang des 13. Jahrh. entstanden ist.

Eine dritte Abteilung ist der Numismatik und Sigillographie gewidmet. J. de Morgan, Évolutions et résolutions numismatiques, zeichnet die großen Zusammenhänge der Entwicklung der Numismatik von den altgriechischen Münzen bis zum Ausgang des Mittelalters, P. Casanova, Dénéraux en verre arabes, untersucht gläserne arabische Münzgewichte aus dem 1. Jahrh. der Hedschra, J. B. Bury, A misinterpreted monogram of the sixth century, deutet das Monogramm auf der Münze bei Sabatier pl. XVII 5, das bisher als der Name Justinians verstanden wurde, auf den Kaiser Justinus und die Kaiserin Sophia; es kehrt auf einem Siegel wieder, das die beiden prägen ließen, als sie (zwischen 572 und 578) das große Waisenhaus errichteten. G. Millet gibt eine in die Geschichte der byzantinischen Verwaltung, insbesondere des Steuerwesens tief

eindringende Studie Sur les sceaux des commerciaires byzantins. Eine Kleinigkeit sei angemerkt: auf der Bleibulle pl. XII 1 glaube ich statt ἄνδρας δόντων das übliche ἀνδραπόδον sicher zu lesen, das erste ο steht sehr klein am Ende von Zeile 2 hinter π, das zweite ο ist für ω verschrieben; mit Unrecht ist Millet hier Pančenko gefolgt, Schlumberger hatte früher bereits richtig ἀνδραπόδων gelesen. Ganz im Gebiete des Abendlandes bleiben die Beiträge von A. Dieudonné, L'ordonnance de 1204 sur le change des monnaies en Normandie, und von M. Prinet, Les anciennes armoiries de l'évêché d'Autun.

Ungemein reichhaltig ist die Abteilung Archaeologie ausgestattet worden. In die assyrische Zeit führt R. de Mecquenem, Cylindre-cachets de la collection G. Schlumberger, eine Publikation von sechs Steinzylindern, welche die bereits früher in der Revue d'assyriologie et d'archéologie erschienene Arbeit ergänzt. V. Scheil handelt über L'époque du cheval en Élam et en Basse-Mésopotamie. F. Cumont beschreibt Une patère de l'époque parthe mit dem Brustbild der Atargatis, R. Dussaud legt Fragments d'architrave provenant de Sidon, etwa aus dem 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung, vor. J. Marquet de Vasselot, Quelques exemples des relations artistiques entre l'orient et l'extrême-orient, zeigt, daß im frühen Mittelalter Erzeugnisse der chinesischen Keramik bis nach Mesopotamien gebracht wurden und byzantinische Stoffe chinesischen Seidenwebern als Muster dienten. Warum der Artikel von C. Jullian, Sainte Geneviève à Nanterre, in diese Abteilung gestellt worden ist, wird nicht recht klar, seine Phantasien würden übrigens auch anderswo kaum am Platze sein. Eine ausgezeichnete Studie über die arelatensischen und aquitanischen Sarkophage bringt E. Michon, Les sarcophages chrétiens de l'école d'Aquitaine (der eigentliche Titel ist sehr umständlich). O. M. Dalton erläutert mit gewohnter Meisterschaft A gold pectoral cross and an amulatic bracelet of the sixth century. Das Kreuz trägt griechische Inschrift, das Ornament verrät orientalischen Einfluß. Das Armband zeigt das bekannte Bild des Reiterheiligen und die ersten sechs Verse des 90. Psalms; in der Wiedergabe der Inschrift der Innenseite, die den hl. Sisinnios nennt, hat der Setzer merkwürdigerweise versagt. P. Orsi, Giojelli bisantini della Sicilia, setzt seine in der Byz. Zeitschr. XIX begonnene Veröffentlichung von Denkmälern byzantinischer Kleinkunst in Sizilien (Ringe und Ohrringe) fort. Un détail des harnachements byzantins, den Kopfschmuck der kaiserlichen Pferde, behandelt N. Kondakov und zeigt, bis in welche Weiten der barbarischen Völker des Balkans und des Orients das Vorbild des byzantinischen Kaiserhofes gewirkt hat. A. Kingsley Porter, Wreckage from a tour in Apulia, lenkt die Aufmerksamkeit auf einige Meisterwerke byzantinischer Kleinkunst in Unteritalien, die Bronzetüren von Monte S. Angelo, 1076 in Konstantinopel gegossen, und die etwas älteren Fresken von Carpignano. G. de Jerphanion, Un coffret italo-byzantin du XIII^e siècle, macht ein Holzkästchen aus der Sammlung Wolkonsky in Rom bekannt. Drei byzantinische Skulpturen, die bestimmt waren, als Rahmen für Ikonen zu dienen, behandelt L. Bréhier, Les voussures à personnages sculptés du musée d'Athènes. Sie zeigen den starken Zug zur Rundplastik in der Zeit der Palaiologen. Auf Sculptures de l'orient latin aux musées de Constantinople, Grabsteine und Wappenschilder von Genuesen und Venetianern aus Cypern, Rhodos und Galata weist J. Ébersolt hin. H. Omont, Un guide du pélerin en Terre sainte au XIV^e siècle, veröffentlicht aus cod. lat. 36 der Bibliothek von Évreux den Text der Pilgerfahrt. C. Enlart, Ferronneries catalanes dans le Levant, zeigt, daß die Erzeugnisse katalanischer Schmiedekunst seit dem 13. Jahrh. nach den Ländern des östlichen Mittelmeeres ausgeführt wurden. Illustrationen des Akathistoshymnus, insbesondere die Belagerung von Konstantinopel im Jahre 626 bilden den Gegenstand des Wandschmuckes in den Kirchen der Bukowina, O. Tafrali, Le siège de Constantinople dans les fresques des églises de Bucovine, widmet ihnen eine wertvolle Studie. F. Macler legt Un feuillet de tétraévangile arménien aus einer Handschrift der Sammlung Sevadjan vom Jahre 1592 vor, M. Prou eine prachtvolle Toile brodée du XI^e ou XII^e siècle au trésor de la cathédrale de Sens mit Szenen aus der Geschichte Davids. Über Bischofsstäbe, die mit einem Sudarium geschmückt sind, handelt R. Fage, Les voiles de crosses; A. Blanchet, Les deux ponts anciens d'Orthez in der Landschaft Béarn weist das Bild der Brücken auf Gewichten vom Jahre 1274 und 1515 nach. A. de Laborde, Un manuscrit de Marianus Taccola, revenu de Constantinople, beschreibt mehrere Handschriften, die das im Jahre 1449 verfaßte und reich illustrierte Werk De machinis libri X enthalten. Die Omar-Moschee in Jerusalem diente den Malern des Abendlandes vielfach als Vorbild zur Darstellung des salomonischen Tempels; P. Durrieu, Le temple de Jérusalem dans l'art français et flamand du XV^e siècle, behandelt die ganz andere Auffassung des Tempels in den Werken von Jean Fouquet. M. Roy, Le plafond de la

chambre d'apparat de Henri II au Louvre (1556) teilt die Urkunde mit, durch welche Sibecco von Carpi den Auftrag zur Ausführung der Decke erhielt, die jetzt im Louvre-Museum aufgestellt ist.

Der letzte Beitrag von W. H. Buckler, The monument of a Palaiologina, führt angemessen wieder nach Byzanz zurück. Auf einer zerbrochenen Marmorplatte des Ottomanischen Museums steht die Grabschrift einer Palaiologin Maria neben ihrem Relief; sie zu identifizieren gestatten die Quellen nicht. Der epigraphische Charakter zwingt übrigens nicht dazu, die Zeit zwischen 1275 und 1325 anzunehmen, ich halte auch das 12. Jahrh. nicht für ausgeschlossen. In diese Zeit paßt der Stil des Gewandes und des Gedichts, vor allem die schlichte Bezeichnung als Παλαιολόγου θυγάτηρ, die nach 1259, als die Palaiologen den Thron bestiegen hatten, sehr viel prunkvoller gelautet haben würde. Den Anfang des Gedichts verstehe ich nicht dahin, daß Maria verheiratet gewesen und dann gegen ihren Willen ins Kloster gegangen wäre, sondern daß vor der Hochzeit ihr Verlobter starb und sie deshalb aus Gram der Welt entsagte und sich dem himmlischen Bräutigam verlobte.

Mein Bericht ist trotz alles Bemühens um Knappheit ausführlich geworden, aber der Inhalt hat Anspruch darauf; selten habe ich eine Festschrift mit einer solchen Fülle von ausgezeichneten Arbeiten gesehen. Die Ausstattung ist glänzend, Tafeln und Textabbildungen verdienen mit wenigen Ausnahmen Lob. Reiche Inhaltsverzeichnisse erleichtern die Benützung des Ganzen. Eine wertvolle Beigabe besonderer Art bildet das von S. der Nersessian, einer Schülerin Millets, sachlich geordnete Verzeichnis der Illustrationen in den großen Werken Schlumbergers, Nicéphore Phocas und Épopée byzantine.

Ein frühgeschichtlicher Fund aus dem Delta.

Von Alexander Scharff, Berlin.

Hierzu Tafel I.

In Band 19 des Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie von 1923 berichtet E. Breccia, der Direktor des alexandrinischen Museums, auf S. 152 ff. (dazu Taf. XVIII-XXII) über eine kleine Ausgrabung unweit Alexandriens, die eine Anzahl Feuersteingeräte und drei Tongefäße ergab. Vorsichtig überschreibt er seinen Aufsatz „Vestigia neolitiche nel Nord del Delta". Während meines kurzen Aufenthalts in Alexandrien im Mai dieses Jahres durfte ich dank dem überaus freundlichen Entgegenkommen Herrn Professor Breccia's die Stücke in die Hand nehmen, messen und mir darüber Aufzeichnungen machen. Auch erhielt ich die Erlaubnis, den Fund in mir geeignet erscheinender Weise weiter zu verwerten und zu veröffentlichen. Schließlich verdanke ich einen Satz von Photographien sämtlicher Stücke ebenfalls der Güte Herrn Professor Breccia's. Für alles sei ihm auch an dieser Stelle nochmals mein herzlichster Dank ausgesprochen.

Der Fundort liegt am Kôm el-Kanâter, 5 km südwestlich von der Eisenbahnstation Abu Hommos und 39 km südwestlich von Alexandrien. Der Kôm ist ein alter Stadthügel, der heute ein Fellachendorf trägt, im übrigen aber von Sebbachgräbern durchwühlt und abgetragen wird. Im Sebbach wurden von Zeit zu Zeit ptolemäische Bronzemünzen, Lampen, Scherben von späten Henkelkrügen u. ä. gefunden; ferner sollen am westlichen Hang des Hügels Reste eines großen Kalksteingebäudes gestanden haben, die zum Bau moderner Dorfhäuser verwendet wurden; schließlich hat Breccia selbst eine steinerne Wasserleitung auf einige 10 m hin festgestellt. Der Ruinenhügel wurde daraufhin überwacht, und als ein Grundbesitzer ein größeres, unbebautes, aber von Sebbachgräbern gründlich durchwühltes Stück Land kaufen wollte, wurde eine Versuchsgrabung veranstaltet. Diese ergab offenbar als einziges Resultat die erwähnten Feuersteingeräte und Tongefäße, — fürwahr ein seltsames Ergebnis hier im nördlichsten Delta!

Die genaue Fundstelle liegt in den unteren Sebbachschichten, in einer Ebene mit, manchmal auch ein wenig unter den umliegenden bebauten Landstrichen. Daraus ergibt sich, daß die Funde älter sein müssen als die jetzt im Schutt des Kôms verschwundene Ansiedlung ptolemäischer Zeit. Wann diese Siedlung entstanden ist, läßt sich nicht sagen; irgendwelche auf die Pharaonenzeit weisende Funde sind nicht gemacht worden, wodurch aber keineswegs bestritten wird, daß hier schon etwa im Neuen Reich ein elendes Fellachendorf bestanden und sich bis in die ptolemäische Zeit hinein erhalten hat. Die Funde selbst stammen nicht aus Gräbern, sondern sie gruppierten sich frei herumliegend um einen Platz von einigen 10 qm, was auf eine Siedlung schließen läßt. Von Resten von Ziegeln, Abfällen u. dgl., was sonst eine Siedlung zu bezeichnen pflegt, ist allerdings anscheinend nichts bemerkt worden.

Während Breccia zur näheren Bestimmung des Fundes von den Feuersteingeräten ausgeht und sich mit älteren und jüngeren Ansichten über das Vorhandensein und die Dauer der Steinzeit in Ägypten auseinandersetzt, möchte ich hier von den drei gefundenen Töpfen ausgehen, die mir den Fund unzweideutig festzulegen scheinen; außerdem werde ich nur zwei besonders klar dazupassende Feuersteingeräte mit heranziehen. Mein Ergebnis ist fast genau dasselbe wie das Breccia's.

Für die ägyptische Vor- und Frühzeit im allgemeinen spricht vor allem, daß die Tongefäße mit der Hand — nicht auf der erst seit der Pyramidenzeit bekannten Töpferscheibe — geformt sind. Das eine Töpfchen (Alexandrien Nr. 21674; hier Abb. 6 auf Taf. I) ist typisch für die gewöhnliche grobe Ware der Vorgeschichte, Petrie's R-Gruppe. Es ist 9,2 cm hoch, ohne Standfläche und ganz ungleichmäßig gearbeitet. Der Hals ist leider weggebrochen, die jetzige obere Öffnung beträgt 3,5 cm. So ist es nicht möglich, dieses Stück zu Vergleichszwecken heranzuziehen. Um so besser ist dies bei den beiden anderen Töpfchen möglich, die unter den Funden von Abusir el-Meleq so genaue Gegenstücke haben, als stammten sie mit jenen zusammen aus derselben Fabrik. Ich meine die beiden Töpfchen Nr. 78 und 79 meiner Publikation der Funde von Abusir el-Meleq (49. Wiss. Veröff. der DOG, S. 26/27 und Taf. 15). Die folgende Gegenüberstellung zeigt den Zusammenhang deutlich (vgl. Abb. 1 und 2, 3 und 4 auf Taf. I):

Kôm el-Kanâter.	Abusir el-Meleq.
1) Alexandrien Nr. 21673. H. 9 cm, Dm. der Öffnung 2,4 cm; keine Standfläche; rot poliert mit deutlichen Politurstrichen.	2) Publ. Nr. 78 = Berlin Nr. 18581. H. 9,5 cm, Dm. der Öffnung 2,2 cm; keine Standfläche; rot poliert.
3) Alexandrien Nr. 21672. H. 9,8 cm, Dm. der Öffnung 3,5 cm; keine Standfläche; hellgrauer Ton; nicht poliert[1].	4) Publ. Nr. 79 = Berlin Nr. 18596. H. 9,6 cm, Dm. der Öffnung 3,3 cm; keine Standfläche; hellrot poliert.

Der einzige unbedeutende Unterschied ist der, daß im zweiten Falle das Gefäß von Abusir el-Meleq hellrot poliert, das andere unpoliert ist; das Material der beiden Stücke ist trotzdem dasselbe, der harte gelbgraue Ton, der für die späte Vorgeschichte so bezeichnend ist. Die beiden Töpfchen von Abusir el-Meleq, für die ich in der Veröffentlichung keine genauen Gegenstücke anzugeben vermochte, zählen nun beide zu jenem merkwürdigen Grabfund, zu dem u. a. das steinerne Kamelgefäß (Nr. 209 der Publ.), das dreiteilige Gefäß aus Inselmarmor (Nr. 210), das Tongefäß in Fischform auf einem durchlöcherten Untersatz (Nr. 87) gehören. Dieser Grabfund (s. S. 68 und 80 der Publ.) läßt sich auch ohne inschriftliche Zeugnisse nach den Formen der Beigaben mit Sicherheit an das Ende der Vorgeschichte oder in den Anfang der Königszeit datieren, andererseits zeigt er besonders deutlich die kulturellen Zusammenhänge mit den Ländern im Norden und Nordosten Ägyptens (Inseln, Syrien bis hin nach Susa). Etwas von den fehlenden Zwischengliedern aus dem Delta finden wir nun in unsern Töpfchen aus Kôm el-Kanâter, die nicht von jenen aus Abusir el-Meleq zu trennen sind. Diese deutliche Verbindung von Funden aus dem Delta mit solchen von Abusir el-Meleq — und gerade weil sie sich auf seltene Stücke von Abusir el-Meleq erstreckt — zeigt wieder, daß der ägyptische Name von Abusir el-Meleq, „das unterägyptische Abydos“ (S. 1 der Publ.), wirklich auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Ortes zum ägyptischen Norden hinweist. Wegen dieser augenfälligen Beziehung zu Abusir el-Meleq zweifle ich nicht daran, daß der Fund von Kôm el-Kanâter ebenfalls in die Zeit kurz vor oder in die 1. Dyn. zu setzen ist.

Dazu stimmen nun besonders zwei Feuersteinmesser aus der Menge der übrigen aufs beste überein. Es sind dies das Messer mit einem aus demselben Stück gearbeiteten Griff (Abb. 8 auf Taf. I; die Spitze des Messers ist abgebrochen), das in Abusir el-Meleq noch fehlt, aber sonst von der 1. Dyn. an häufig belegt ist[1]; ferner die kleine, annähernd rechtwinklige Klinge (Abb. 5 auf Taf. I) mit glatter Unterseite, erhöhtem Rücken und vier ungemein scharfen Kanten, die vor allem von Steindorff in Gräbern der 2. Dyn. bei Abusir (dem durch die Pyramiden der 5. Dyn. berühmten Abusir, das nahe dem Deltarande liegt) gefunden worden sind[2] (Abb. 7 auf Taf. I). Da die übrigen Feuersteingeräte sich, wie Breccia gezeigt hat, ebenfalls in die Zeit um die Wende der Vor- und Frühzeit einordnen lassen, die beiden eben besprochenen, besonders bezeichnenden Messer aber vorgeschichtlich noch nicht zu belegen sind, so wird man mit einiger Sicherheit annehmen können, daß der gesamte Fund aus dem Anfang der Königszeit, wahrscheinlich aus der 1. Dyn. stammt.

Wenn auch der Fund von Kôm el-Kanâter weder reichhaltig, noch vielseitig, noch ansehnlich zu nennen ist, so trägt er seine außergewöhnliche Bedeutung dadurch in sich selber, daß er aus dem nordwestlichen Delta stammt.

1) Die von Breccia zu den Tongefäßen beigebrachten Gegenstücke stimmen weder genau in den Formen, noch im Material; die zitierten Gefäße bei Quibell, Archaic Objects Pl. 36 Nr. 11856, 11860 z. B. gehören zur groben Ware (R-Gruppe).

1) z. B. Petrie, Abydos I, Pl. XVIII.

2) Die Grabung ist bedauerlicherweise noch nicht veröffentlicht; die Funde, besonders prachtvolle Alabastervasen, befinden sich zum größten Teil in der Leipziger Universitätssammlung. Nicht so ausschließlich wie in Abusir kommen diese Klingen auch sonst in der Frühzeit vor, z. B. Petrie, Abydos I, Pl. XXV, 290.

Je weiter wir in der ägyptischen Geschichte hinaufgehen, um so dürftiger wird unsere Kunde vom Nordreich, das offenbar schon vor der zweiten, vom Süden ausgehenden Einigung Ägyptens unter Menes einen machtvollen Staat mit der Hauptstadt Heliopolis gebildet hatte[1]. Auch lassen die wenigen verschiedenartigen und zerstreuten Funde noch keinerlei Gesamtbild einer ältesten Deltakultur entstehen. Vor kurzem hat Ranke nachgewiesen, daß die sogenannte „Löwenjagdpalette" im Delta entstanden ist[2], — ein großes Tongefäß der Art der spätvorgeschichtlichen harten Ware mit einer noch unerklärten Königstitulatur (?) ältester Zeit wurde bei El-Beda am Suezkanal gefunden[3], — schließlich sei auf die eigentümlichen geschwärzten Tongefäße hingewiesen, die während Junkers Grabung in Turah beim dortigen Bahnhof gefunden wurden[4] und ebenso bei Arbeiten an der zu den Pyramiden von Gise führenden Chaussee (also fast gegenüber von Turah) zutage getreten sein sollen[5]; da diese Gefäße weder zu jenen des Friedhofs von Turah, noch zu anderen geschwärzten Gefäßen (etwa aus Abusir el-Meleq) passen, sieht Junker in ihnen eine noch nicht näher bestimmbare Deltakeramik. Hier sind mehr Fragen als Antworten, und es bleibt nur die schwache Hoffnung, daß vielleicht doch noch einmal weitere Funde aus dem Delta hinzukommen, wie sie uns Breccia durch den Fund von Kôm el-Kanâter beschert hat.

Eine Statue des Chnumwidders aus der Zeit des Cheops (*Ḫw·f Ḫnmw*).

Von Heinrich Schäfer, Berlin.

Hierzu Tafel II.

Im Laufe des letzten Jahres hat die Berliner ägyptische Sammlung ein mächtiges Bruchstück eines Bildwerkes aus fast gleichmäßig schwarzem Stein im Kairischen Kunsthandel erworben, vor allem weil darauf in wunderschönen und großen, mit feinen, aber sicheren Linien eingegrabenen Schriftzeichen die beiden Namen des Königs Cheops (um 2680) standen (Abb. 1 und 2)[6], nämlich der Horosname: *Mḏdw Ḥr*[7] (Abb. 1) und der Name als König von Ober- und Unterägypten: *Ḫw·f Ḫnmw*[7] (Abb. 2). Ferner aber lockte uns das Stück, weil es, obgleich stark beschädigt, doch ein achtunggebietendes Bildhauerwerk war. Dazu kam schließlich noch der Reiz des Geheimnisvollen. Denn über

Abb. 1

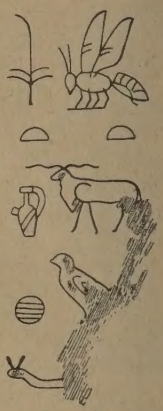


Abb. 2

seine eigentliche Natur waren alle Beteiligten unsicher. Die von zwei Seiten ausgesprochene Meinung, es sei eine riesige Kaulquappe, blieb schließlich das einzige, was der Vorstellung wenigstens Etwas bot.

Ich zeige das Werk in Abb. 3 in der Lage, in der wir es immer sahen, und in der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem genannten Tiere nicht zu leugnen ist. Die eirunde „Liegefläche" ist ein wie rauh gestockter, aber im Ganzen

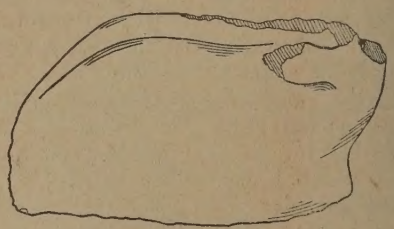


Abb. 3

ziemlich ebener Bruch; sie mißt 40 cm in der Länge und 23 cm in der größten Breite. Von dem Tiere selbst glaubten wir zu sehen: die gerundete „Unterkiefer"linie, die tief eingebohrten „Augen"löcher und unter ihnen „Kiemen"; dahinter den unter einem längsgefurchten buckligen „Kamm" sich dick wölbenden „Leib"; schließlich den Abfall zum „Schwanz".

Es gab allerdings einiges, was mich störte. Wenn ich das Stück mit dem Schriftzeichen der Kaulquappe (Abb. 4)[1] verglich, wollte mir der Ver-

1) s. meine Veröffentlichung der Funde von Abusir el-Meleq, S. 82.

2) H. Ranke, Alter und Herkunft der ägyptischen Löwenjagdpalette, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie, Jahrg. 1924/5, 5. Abh.

3) Annales du Serv. XIII, S. 119 Fig. 3 u. Taf. 13.

4) H. Junker, Bericht über die Grabungen usw. auf dem Friedhof in Turah, Wien 1912 (Denkschr. der Wiener Akad. Bd. LVI), S. 2 Abb. 1.

5) Nach mündlicher Mitteilung Junkers.

6) Halbe Größe der Urbilder. Die Zeichnungen zu diesem Aufsatze verdanke ich der freundlichen Hilfe des Herrn E. Zippert. 7) Die Lesungen der Namen nach Sethe.

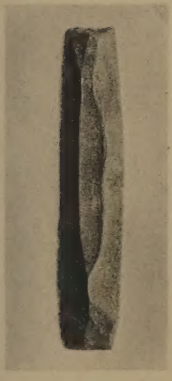
1) Nach Davies, Ptahhetep Bd. 1 Taf. 9.

1. von Kom el-Kanater

2. von Abusir el-Meleq

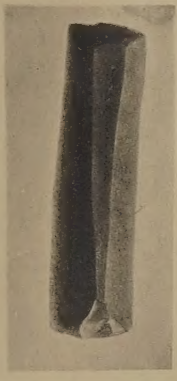
3. von Kom el-Kanater

4. von Abusir el-Meleq



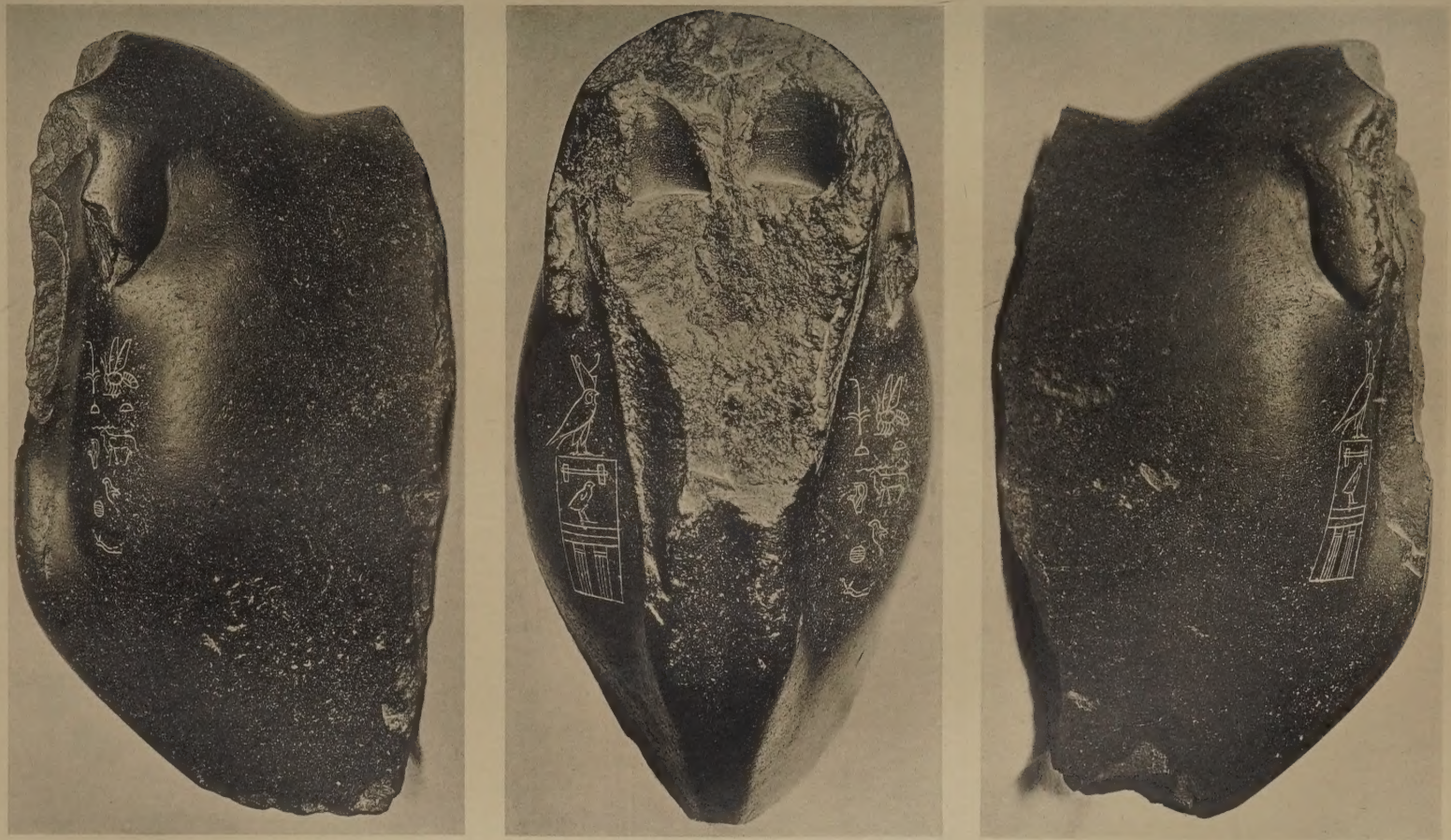
5. von Kom el-Kanater

6. von Kom el-Kanater



7. von Abusir bei Gise

8. von Kom el-Kanater



Teil einer Widderstatue mit dem Namen des Königs Cheops.
Berlin 22572.
(Die Schriftzeichen sind für die Aufnahme mit weißer Kreide gefüllt.)

lauf der „Kehl- und Maul"linie nicht rechtgefallen. Schlimmer schon war es, daß ich mich stets fragte, warum man „eingelegte Augen" in so gewaltige, 4 cm breite und 7 cm tiefe, mit dem Hohlbohrer hergestellte Löcher gebettet haben sollte. Zu ihrer Befestigung hätten doch viel flachere Gruben genügt. Solche Bedenken verhehlte ich meinen Besuchern nicht, blendete aber sie wie mich doch immer dadurch, daß ich gleich von der Kaulquappe als wahrscheinlichster Deutung sprach.

Abb. 4

Schließlich hat mir mein Kollege Theodor Wiegand den Nebel von den Augen genommen und meinen Blicken die wahre Richtung gegeben. Als ich ihm das Stück zeigte, bat er mich, keine Deutung auszusprechen, und sagte dann nach kurzem Überlegen: „das ist ein Ziegenbock". Seitdem geht es wie bei jenen Narrbildern, wo der eigentliche Sachinhalt durch Verkehren der Richtungen und Umhüllen mit ablenkendem Beiwerk dem suchenden Blick entzogen wird. Hat das innere Auge des Beschauers einmal die Hüllen durchdrungen, so begreift man nicht, wie man jemals anders hat sehen können. Nun (Taf. II) ist die „Kehl- und Unterkiefer"linie von Abb. 3 die des Nackens, die „Augenlöcher" haben einst die wohl metallenen Hörner festgehalten, die „Kiemen" sind die Ohren, der dicke „Leib" und der flach gefurchte „Kamm" bilden zusammen die Hals- und Brustmähne. Das eigentliche Gesicht ist leider vom Hörneransatz bis zur Kehle weggebrochen. Was früher wagerechte „Liege"fläche war, ist nun der senkrechte Bruch, der etwa von der Mitte des Nackens bis vor den nicht mehr erhaltenen Beinansatz läuft.

Befriedigt fühlen wir den Alb der Ungewißheit von uns genommen; wären wir doch auch schon erfreut genug gewesen, wenn nur die Kaulquappe sich bestätigt hätte. Aber daß uns Wiegand aus dem Volke der Raniden in das der Caproviden geführt hat, wollen wir gerade in diesem Falle als besonders erwünschten Fund betrachten.

Denn wenn wir diesen schönen Fund nur ein ganz klein wenig schleifen, um ihm den rechten Glanz zu geben, indem wir nicht von einem Ziegen-, sondern von einem Schafbock sprechen, dann fällt uns sofort der oben gegebene Name des Cheops ein: *Ḫw·f Ḫnmw* „Sein Schutz ist (der Gott) Chnum". Es besteht ja offenbar ein innerer Zusammenhang zwischen dem Inhalt dieses Namens und dem des ganzen Bildwerkes, auf dessen Brust er, dem Beschauer zugewendet und im Gegensinne zum andern Namen, stand. Das Tier im Königsnamen und in der Statue ist Ovis longipes palaeoaegyptiacus mit seiner Mähne und den vom Kopfe gerade seitwärts gerichteten, um die Längsachse gedrehten Hörnern (Abb. 5 und 6)[1]. So also haben wir

Abb. 5

uns auch unser Statuenbruchstück zu ergänzen. Denken wir dabei an ein stehendes Tier, so mag die Figur von den Sohlen bis zum Hörnerkamm etwa 80 cm hoch gewesen sein. Die Ohren des Tieres, die im Schriftzeichen (Abb. 2) des Namens zufällig fehlen, stehen in vorgeschichtlichen Bildern noch aufrecht; seit der Pyramidenzeit sehen wir sie als Folge der Zähmung meist hängen wie an unserem steinernen Kopfe[2].

Abb. 6

Ovis longipes palaeoaegyptiacus, das seit dem Beginne des Neuen Reiches bekanntlich aus Ägypten verschwindet[3], ist das heilige Tier des Gottes Chnum, unter dessen besonderem Schutze sich König Cheops fühlte, wie eben sein Name *Ḫw·f Ḫnmw* zeigt. Daß er dabei an die Form dachte, unter der Chnum in der Stadt *Ḥr wr* im 16. oberägyptischen Gau verehrt wurde, hat Breasted vor Jahren gezeigt[4]. In jener Gegend lag ein Ort, der noch im Mittleren Reiche (um 1900 v. Chr.) *Mnᶜ·t Ḫw·f w(j)*

1) Abb. 5 nach einem Herdenbilde bei Newberry, El Bershe Bd. 1 Taf. 25. — Abb. 6 nach einem 8,5 cm hohen Schriftbilde aus dem Grabe des Hemiun in Hildesheim (4. Dynastie).

2) 3) M. Hilzheimer bei Borchardt, Sahure Bd. 2 Text S. 178.

4) Breasted, A history of Egypt S. 116.

„Amme des Cheops" hieß. Schon Wiedemann[1] hatte geschlossen, daß dieser Name auf besonders enge Beziehung zu Cheops deute. Während er aber an die Gründung des Ortes durch den König dachte, nimmt Breasted wohl richtiger an, daß es sein Geburtsort gewesen sei.

So haben wir durch die neue, endgültige Deutung ein in jeder Beziehung bedeutendes Werk aus der Zeit des Erbauers der großen Pyramide gewonnen, das gewiß einst seinen Totentempel geschmückt hat.

Zur altägyptischen Tierheilkunde.

Von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Über die Behandlung leidender Tiere im alten Ägypten unterrichtet uns außer den nicht seltenen Darstellungen der die kalbenden Rinder unterstützenden Hirten[2] nur der dem MR angehörende Veterinärpapyrus von Kahun[3], dessen Transcription und Übersetzung durch Griffith in allem wesentlichen noch giltig ist. Maspero hat dazu im Journal des Savants 1897, 212 folg. eine inhaltreiche Rezension geschrieben; beiden Arbeiten ist gemeinsam, daß sie sich auf die Feststellung des Textes und seine Übersetzung beschränken.

Sachlich haben sich mit dem Papyrus Oefele[4] und Neffgen[5] befaßt, doch leiden die Arbeiten beider an dem gleichen Mangel: sie mußten die für die einzelnen Ausdrücke notwendigerweise unbestimmten Übersetzungen der sehr zerstörten und mit unbekannten Wörtern durchsetzten Texte vergewaltigen, ihnen ganz bestimmte Bedeutungen unterlegen, um daraus ihre sachlichen Schlüsse ziehen zu können. Diese können hinwiederum den Ägyptologen nicht befriedigen, der weiß, wie sie zustande gekommen sind.

Im folgenden gebe ich eine neue Übersetzung und stelle im Anschluß daran einige grundsätzliche Ergebnisse zusammen.

Betrachten wir die einzelnen Abschnitte, so finden wir

1. Auf zwei ganz zusammenhanglosen Fragmenten A und E:

Überschrift (Fragm. A)	Diagnostik der Augen eines Fisches ....
Symptomatologie oder **Therapie** (Fragm. E)	.....Fisch.....

2. Fragment B:

Überschrift	Diagnostik der Augen eines Vogels bei.....

3. Größeres Fragment (Zeile 5—11):

Überschrift	verloren.
Symptomatologie	5 .... seine beiden Augen sind geöffnet, 6 .... in seine .... sein (eines) Bein ist[5] ...7 ... sein (anderes) Bein, ohne daß Schmerzen (?)[1] in ihnen[8] sind. Der Geruch seiner Ausdünstung ist gleich dem des 9 ʿmʿmw[2].
Therapie	..... sehen ... 10 .... [3] ... 11 ... wš·w[4] ....

4. Größeres Fragment (Zeile 12—15):

Überschrift	verloren.
Symptomatologie	.....(die Wurzeln) 12 seiner Zähne (schmerzen) .... 13 ... in Schwäche (?)[5] ..... sein [14] .... er ist müßig .... 15 Hund ....

Mit diesen vier Abschnitten ist wegen ihrer Lückenhaftigkeit nichts anzufangen, umso interessanter sind die folgenden drei.

5. Zeile 17—33.

Überschrift	17 (Diagnostik der Augen eines .... mit einem) Wurmnest[6].
Symptomatologie	18 .....Wurm(nest)..19..... 20 ....., aber 21 nachher streckt er sich widerstrebend (?)[7] auf die Erde, und er bleibt so 22 liegen.
Diagnose	Das nennt man „Rätselhaftes 23 Niederbeugen"[8].

1) Wiedemann, Gesch. Ägypt. S. 178.

2) Vgl. Klebs, Die Reliefs des AR 62, des MR 89. — Wie Ehelolf mir freundlichst mitteilt, ist von Veterinärmedizin in Mesopotamien zufälligerweise so gut wie nichts erhalten, obschon nicht nur der Tierart munaʿišu, sondern sogar Spezialisten wie Rinder- und Eselsärzte (Cod. Hamurabi § 224, Greßmann, Altoriental. Bilder und Texte 164) genannt werden. Die einzige Stelle, die vielleicht als Veterinärtext angesprochen werden kann, Cuneif. Texts XIV 41 Rm 362 Z. 1, enthält möglicherweise ein Mittel gegen irgendeine Pferdekrankheit (s. Meißner, Babyl. und Assyr. II 318). Auch das hethitische Schrifttum, soweit bisher bekannt, hat uns nichts Tiermedizinisches überliefert. Die „Pferdeinschriften", die Forrer ZDMG N. F. I 252 folg. als Unterlage für eine Art Stadiumsbetrieb gedeutet hat, sind neuerdings von Sommer in Sommer-Ehelolf, Bogh.-Stud. X 39 als Anleitungen zur systematischen Akklimatisierung und Abhärtung nach Kleinasien importierter Pferde erklärt worden. Im AT fehlt, soweit ich sehe, jede Nachricht von Tierbehandlung.

3) Hieratic Papyri from Kahun and Gurob VII, Text 12—14.

4) ÄZ 37, 55; Dtsch. Tierärztl. Wochenschr. 1899 Nr. 37; Archives de Parasitologie IV 523.

5) Der Veterinärpapyrus von Kahun, Berlin 04.

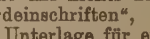
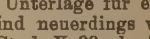
1) Hier fehlt in Griffith' Transkription , also jw rd·f...

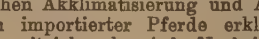
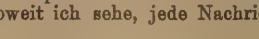
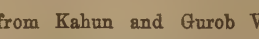
2) ×. Griffith übersetzt: there is no standing upon them.

3) Der Vierfüßler ʿmʿmw ist noch nicht sicher bestimmt, alte Vermutungen sind Ichneumon und Ratte wegen des langen kahlen Schwanzes.

4) hier steht das Tier nochmals.

5) zu wšʿ·w s. u. S. 730 Anm. 3.

6) . . . ?  . . . kann natürlich auch zu „. . . im  Arm . . ." ergänzt werden.

7) Der Krankheitsname ist sonst nicht belegt, vgl. aber Eb. 593  = Hearst 143; ganz ähnlich Eb. 198a. Ferner Pap. Berl. 3038, 154  in der Diagnose  genannt.

8) Maspero: winselnd. Griffith verbindet zweifelnd Z. 15, wo von einem Hunde die Rede ist, mit dieser Vorschrift, ich sehe keinen Grund dafür. 8) kś·w jmn·w.

Therapie Er soll besprochen werden. Ich soll [24] meine Hand in seine ḥm·w[1] versenken, indem eine Schüssel [25] Wasser neben mir steht. Die Hand des Mannes komme [26] und streiche die Wirbelsäule seines Rückens[2]. [27] Der Mann soll [28] jedes Mal seine Hand in der Schüssel Wasser abreiben, wenn Klebriges[3] (?) [29] an der Hand ist, bis du geronnenes Blut daraus förderst oder sonst etwas[4] [30] daraus oder ḥs·w[5].

Prognose [31] Du erkennst, daß er gesund wird, wenn ḥs kommt.

Zusatzbemerkung Ferner: [32] nimm[6] deine Finger in acht und ... seine ... [33] er ist in ....[7]

6. Zeile 34—56.

Überschrift [34] Diagnostik der Augen eines Rindes, das an Wind[8] leidet.

Symptomatologie [35] Wenn ich (ein Rind) sehe, (das an [36] Wind leidet): es ist in einem Zustand, daß seine Augen triefen, [37] seine Schläfen geschwollen[9] sind, die Wurzeln seiner [38] Zähne rot sind und sein Nacken [39] erhoben[10]:

Therapie Es soll besprochen werden. Es soll auf seine [40] eine Seite geworfen werden, man soll es mit [41] kaltem Wasser begießen, seine Augen und seine [42] Hufe und sein ganzer Körper soll mit ḫnš oder [43] šww[11] eingerieben werden, und es soll vom (Hirten) [44] gebäht werden bis zum Stinken[12] .... [45] ... der Hirt .... [46] ... (es werde) untergetaucht vom (Hirten in) [47] Wasser und[13] es werde aus dem Untertauchen herausgenommen.

Zusatzbemerkung [48] Wenn es vom Wasser entfernt ist, soll es mit den [49] ḫnš der Pflanze ḳ'd·t eingerieben werden[1].

Fortsetzung der Therapie Mache ihm einen [50] Aderlaß an seiner Nase und an seinem Schwanz.

Prognose Sage [51] dazu: es ist operiert; es wird daran [52] sterben oder es wird davon [53] leben.

Weiterbehandlung Wenn es nicht gesund wird, wenn es unter deinen Fingern [54] geschwollen[9] ist und seine Augen zufallen[2], so lege um [55] seine Augen eine am [56] Feuer erhitzte Scherbe, um die Triefäugigkeit zu vertreiben.

7. Zeile 57—69.

Überschrift [57] Diagnostik der Augen eines Rindes, das an wš'·w[8] im Winter leidet.

Symptomatologie A [58] Wenn ich ein Rind sehe, das an wš'·w) [59] im Winter leidet, es ist dgmj[4], [60] seine Augen sondern eine Feuchtigkeit ab[5],

Therapie so mach ihm einen Aderlaß wie [61] vorher.

Symptomatologie B Wenn ich ein Rind sehe, [62] das an wš'·w im Winter leidet in der Kälte (?), [63] derweil sie nämlich im Sommer eingetreten ist, [64] seine Schläfen sind geschwollen[6], seine Augen triefen, sein Herz ist langsam [65] und geht nicht ..

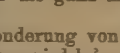
Diagnose .. [66] . wrmj·t[7] .... [67]

Therapie ... so sollst du alle seine Glieder mit ..... [68] .. hbhb machen[8], wie es bei [69] einem an šk·t Leidenden gemacht wird.

---

1) Maspero ZIWME, wohl unmöglich.

2) Das Determinativ zu pšd deutlich . *ḥw* kommen: er soll also von vorn nach hinten streichen.

3)  sicher verschrieben, gemeint ist

4) als ganz allgemeiner Ausdruck.

5) Absonderung von teigartiger Beschaffenheit. In den med. Pap. wird ḥs' mit und ohne nähere Bestimmung als Droge verwendet, niemals aber als Körperabsonderung genannt; ob Verwechslung mit ḥś Kot?

6) In diesem wie auch in den folgenden Abschnitten wechseln die Personenbezeichnungen: ich, der Mann, du. Mit „der Mann" wird wohl der Hirt oder ein anderer Gehilfe des Arztes bezeichnet.

7) Der Text der Therapie ist wohl durch Einschiebsel in Unordnung gekommen; die Vorschriften über die Schüssel Wasser und ihren Gebrauch sind spätere Zutat. Der ursprüngliche Text mag gelautet haben: Versenke deine (eine) Hand in seine ḥm·w, deine (andere) Hand komme und streiche die Wirbelsäule seines Rückens, bis du geronnenes Blut daraus förderst oder sonst etwas oder ḥs'·w. Du erkennst, daß er gesund wird, wenn ḥs' kommt. Notabene nimm deine Finger in acht.... — Dieser Zusatz enthält wohl die Warnung vor der Infektion, die zu verhindern auch der Zweck der Einschiebsel war.

8) nft · 9) wdn 10) twn = geschwollen?

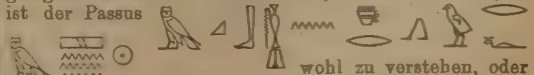
11) Beides nicht sicher feststellbare Gurken- oder Melonenarten. 12) r ḫnš

13) lies etwa wnḫr·twf r jwḥ jn mnjw m mw.

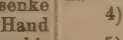
---

1) Eine Ersatzbehandlung. Die kriechende (Eb. 294) Pflanze ḳ'd·t ist noch nicht bestimmt, ḫnš muß ein saftiger Teil der Pflanze sein.

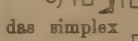
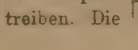
2) tmtm, vgl. TMTM „lasten" Spiegelberg, Kopt. Hdwb. 146.

3) wš'·w werden Eb. 556, 563/4 als Begleiterscheinung von šf·wt genannt, ebenso in Eb. 591; in Eb. 592 treten sie als Begleiterscheinung der Krankheit wnm-snf auf. Allein stehen wš'·w in Eb. 589, Eb. 662 als wš'·w n mt. Die Behandlung der wš'·w heißt stets śgr, zum Schweigen bringen. — Wš·w m prt ist eine Saisonkrankheit, doch tritt sie nach Symptomatologie B gelegentlich auch im Sommer auf, wenn er kalt ist, so ist der Passus  wohl zu verstehen, oder handelt es sich um einen verschleppten Fall?

4) Griffith: blind. Ob etwas wie „benommen"?

5)  Griffith: dick; vgl. Eb. 766 d jr ḳn·f ḫrś jr·ḫrk nf sp·w n šwt wbn·w wenn er davon eine Flüssigkeit absondert, so mache ihm ein Mittel die Wunde zu trocknen.

6) wdn. 7) Nach Eb. 20 ein Krankheitsstoff, den man ausharnen kann.

8)  so auch Eb. 856a, in der Parallele Pap. Berl. 3038, 163a das simplex  , ist ein Ausdruck für vertreiben. Die engere Bedeutung „ein-

Das Bruchstück des Veterinärpapyrus enthält 7 mehr oder weniger verstümmelte Abschnitte, von denen der letzte in 2 Teile zerfällt, die von der gleichen Krankheit unter verschiedenen Bedingungen handeln.

Ein vollständiger Abschnitt enthält Überschrift, Symptomatologie, Diagnose, Therapie, Prognose. Dazu treten dann noch gelegentliche Einschiebsel und Zusätze.

Die vier erhaltenen Überschriften beginnen übereinstimmend mit den Worten „Diagnostik der Augen". šš'w ist in den Überschriften über medizinische Abschnitte nicht ganz selten. Der Kahuner Papyrus über Frauenkrankheiten beginnt mit diesem Ausdruck alle 17 Vorschriften auf den beiden ersten Seiten, die mit einer einzigen Ausnahme aus einer die Überschrift bildenden kurzen Symptomatologie, formulierter Diagnose und Behandlungsvorschrift bestehen. Ebenso verhält es sich mit dem einzigen Abschnitt auf S. 3, der mit šš'w beginnt. Eb. 188 und 857—877, Berlin. Pap. 3038, 153 und 161 enthalten ausführliche Symptomatologien und formulierte Diagnosen vor den therapeutischen Verordnungen, während 3038, 158 sich in der Art des Kahuner Pap. kürzer faßt.

Die Bedeutung von šš'w in medizinischen Texten wird ganz klar aus Eb. 855: „Der Ausdruck ʿmd-jb, Mattigkeit des jb, er bedeutet, das Herz klopft nicht oder die Pulse des Herzens sind stumm, sie sind unter deinen Händen nicht festzustellen (n wn·t šš'w·śn). Das kommt von der Luft, mit der sie gefüllt sind".

šš'w ist also die Feststellung, die Diagnostik. Der moderne Mediziner würde einen solchen Abschnitt mit „Pathologie und Therapie" überschreiben. —

Alle Abschnitte behandeln die Diagnostik aus den Augen, doch begnügt sich der ägyptische Arzt nicht mehr mit diesem einen Merkmal, vielmehr trägt er alle pathologischen Züge zusammen, um aus ihnen die Diagnose herzuleiten. Er versucht auch nicht das einzelne Symptom zu heilen, sondern geht darauf aus, das Leiden selbst zu beheben; nur in Abschn. 6 wird, wenn die Allgemeinbehandlung erfolglos bleibt, für die triefenden Augen im besonderen etwas verordnet.

Die zu behandelnden Tiere sind 1. ein Fisch, 2. ein Vogel, 3. vielleicht wieder ein Vogel, denn es ist nur von seinen zwei Füßen die Rede, 4. vielleicht ein Hund, 5. ?, 6. und 7. ein Rind. Da nur in der Gefangenschaft gehaltene Tiere beobachtet werden und nur für ihre Heilung eine Sorge vorliegen konnte, müssen wir annehmen, daß ebenso wie die vierbeinigen Haustiere und das Geflügel, dessen Fang und Domestizierung wir von den ältesten Zeiten her kennen, auch Fische in Teichen gehalten worden sind. Vielleicht gehören hierher die Darstellungen von Fischen in den Teichen der Gärten, vgl. m. Atlas I 92, 222.

Auf die Überschrift folgt in jedem Abschnitt die Symptomatologie, die über den Ausdruck und den Zustand der Augen hinaus an Merkmalen anführt, was zur Kennzeichnung der Krankheit dient. Die Lücken im Papyrus haben mehrfach gerade den Fortfall der an den Augen bemerkbaren Symptome verursacht, doch werden sie gewiß überall wie da, wo wir es kontrollieren können, an der ersten Stelle gestanden haben.

Die Diagnose nennt den Namen der Krankheit; sie ist nur in Abschn. 5 sicher, in Abschn. 7b vielleicht erhalten. In Abschn. 6 und 7a hat man sie ausgelassen.

Man kennt Saisonkrankheiten und Fälle, die außerhalb der gewöhnlichen Jahreszeit vorkommen.

Die Therapie besteht in Besprechung und causaler Behandlung. Der Wortlaut der Besprechung wird nicht angegeben, offenbar wird von dem Benutzer des Buches erwartet, daß er sie kennt. Neben dem gebildeten Arzt steht „der Mann" und „der Hirt" in den Abschn. 5 und 6, sie haben die groben Arbeiten zu leisten, die Entleerung der ḫm·w und das Baden des Tieres.

Die Behandlung besteht aus kalten Übergießungen, Bädern, Abreibungen, Bähung, Ausräumung der krankhaften Sekrete und schließlich dem Aderlaß, dessen Anwendung aber als gefährlich gilt, da das Tier an ihm auch eingehen kann. Man weiß im Notfall ein Mittel durch ein anderes zu ersetzen, die Hydrotherapie durch Applikation stark feuchtigkeithaltiger Pflanzenteile. Innere Mittel sind in dem Fragment nicht erhalten.

Man weiß schon etwas von der Gefährlichkeit der Infektion der Hände durch den Krankheitsstoff und schreibt deshalb ihre Reinigung in Wasser vor.

So ist es nicht wenig, was der Veterinärpapyrus von Kahun zu unserem Wissen von den allgemeinmedizinischen Kenntnissen der Ägypter beiträgt.

---

reiben, massieren", die man nach dem Zusammenhang hier annehmen möchte, widerspricht dem, daß in den beiden Stellen innere Mittel verordnet werden. Andererseits wird die Kopfkrankheit śk·t Hearst 76 = Eb. 248, hier genannt, durch Einreibung geheilt. — Vor hbhb fehlt der Name einer Droge.

Zur Namengebung der Ägypter.

Von Hermann Ranke, Heidelberg.

In einer Gruppe männlicher und weiblicher Personennamen der ägyptischen Spätzeit wird das Leben des Namenträgers mit dem Ausspruch einer Gottheit in Verbindung gebracht. Solche Namen sind z. B. *ḏd-mnṯ.w-iw.f-ʿnḫ* oder *ḏd-ʒś.t-iw.ś-ʿnḫ*, die man mit „Month spricht, und er lebt", „Isis spricht, und sie lebt"[1] u. ä.[2] zu übersetzen pflegt. Die gleiche Bildung ist nach den Sammlungen des Berliner Wörterbuches mit den Namen der Götter *ʿḥ*, Amon, Onuris, Osiris, Ptah, Month, Haʿpi, Horus, Chons, Thot und den Göttinnen Isis, Bastet, Maʿat, Mut, Neith belegt, aber nicht etwa so, daß die Männernamen stets den Namen eines Gottes, die Frauennamen den einer Göttin enthielten, sondern neben *ḏd-mnṯ.w-iw.f-ʿnḫ* z. B. ist auch *ḏd-mnṯ.w-iw.ś-ʿnḫ*, neben *ḏd-ʒś.t-iw.ś-ʿnḫ* auch *ḏd-ʒś.t-iw.f-ʿnḫ* belegt. Wäre unser Material reicher, so würden wir also weibliche wie männliche Bildungen dieser Namensform mit allen in der Spätzeit zur Namenbildung verwandten Göttern und Göttinnen erwarten dürfen. Die Frage ist, was diese Namen bedeuten, welche Anschauung oder welcher Brauch ihnen zugrunde liegt.

Die einzige mir bekannte Stelle in der ägyptischen Literatur, die über die Zeit und Art der Namengebung etwas aussagt, ist die des Papyrus Westcar (10, 7ff., vgl. Erman, Literatur S. 74f.), in der die bei der Geburt der drei künftigen Könige helfende Isis jedesmal einen Satz ausspricht, der die Geburt des Kindes erleichtern soll. Diese Sätze sind offenbar als Zaubersprüche gedacht, die auf den Namen des betreffenden Kindes anspielen, z. B. „sei nicht stark *(wśr)* in ihrem Leibe in diesem deinem Namen *wśr-rf*". Sie erweisen sich also als Erfindungen einer späteren Zeit, die die schon als bekannt vorausgesetzten Königsnamen durch einen zauberkräftigen Ausspruch der entbindenden Isis zu erklären sucht. Eine solche Erfindung setzt aber mit Notwendigkeit voraus, daß die enge Beziehung eines bei der Geburt gesprochenen Satzes zu dem Namen des zur Welt kommenden Kindes den Lesern oder Hörern des Westcar-Märchens geläufig war. Erinnern wir uns in diesem Zusammenhange daran, daß die große Mehrzahl der unverkürzten ägyptischen Personennamen die Form eines Satzes hat, und daß von diesen Satznamen weitaus die meisten religiösen Inhalts sind, so drängt sich die Vermutung auf, daß solche religiösen Satznamen — wie etwa *rʿ-nfr* „Rê ist gut", *ỉmn-ḥtp.w* „Amon ist gnädig", *ptḥ-ỉỉr-dj-św* „Ptah ist es, der ihn gibt" usw. usw. — dem gleichen Anlaß ihren Ursprung verdanken können wie jene Zaubersprüche im Märchen: die Geburt des Kindes zu beschleunigen oder zu erleichtern; und es wäre wohl verständlich, wenn solche bei der Geburt des Menschen hilfreichen, ja sie erst ermöglichenden Sätze, als ein dauerndes Amulett für den Träger, zum Namen des Betreffenden geworden sind[1].

Ich glaube, daß von diesem Gesichtspunkt aus die eingangs erwähnte Gruppe von Personennamen eine Erklärung finden kann — freilich nur, wenn man die Namen etwas anders übersetzt, als es bisher geschehen ist. Und das scheint mir in der Tat möglich.

Namenbildungen dieser Gruppe sind erst vom Ende des Neuen Reiches ab bezeugt[2], also aus einer Zeit, in der eine dem Demotischen immer mehr sich nähernde Form des „Neuägyptischen" die Sprache des ägyptischen Volkes gewesen ist. Im Neuägyptischen hat aber das Tempus *śḏm.f* schon häufig die im Demotischen gewöhnliche perfektische Bedeutung[3], und auch die im Demotischen häufige futurische Bedeutung des „Präsens II" hat sich offenbar schon im Neuägyptischen herausgebildet[4]. Setzen wir diese Bedeutungen ein, so kommen wir zu der Übersetzung „Isis hat gesagt, daß sie leben wird"

1) Steindorff, ÄZ 27 (1889), 41. 30 (1892), 50. Spiegelberg, ÄZ 42 (1905), 84.

2) Mallon: 'Dieu dit: il est vivant', vgl. Journ. Eg. Arch. 10, 204.

1) Ganz ähnlich werden Gen. 29, 32ff. die Namen der Söhne Jakobs in Verbindung gebracht mit Aussprüchen, die Lea und Rahel bei ihrer Geburt getan haben sollen. Die durch die Westcar-Stelle für Ägypten bezeugte Sitte wird also auch im ältesten Israel bestanden haben, dessen unverkürzte Personennamen ja auch in der Mehrzahl aus Sätzen religiösen Inhalts bestehen. Für Babylonien ist aus dem gleichen Grunde dasselbe anzunehmen, Beweise dafür fehlen m. W. noch. — Auch die Stelle Gen. 38, 27ff., auf die Frau von Halle mich aufmerksam macht, gehört natürlich hierher, und ebenso Gen. 25, 24ff.

2) Die ältesten datierbaren Namen dieser Bildung — die Kurznamen wie *ḏd-mnṯ.w*, *ḏd-ʒś.t* usw. eingerechnet — scheinen der 21. Dyn. anzugehören, vgl. z. B. Annales 8, 5. 10. 11. 13f. 22. Von der 22. Dyn. an werden sie immer häufiger. Aus der Zeit vor der 21. Dyn. wäre nur der in seiner Lesung nicht ganz sichere Name *ḏd-mw.t-ʿnḫ.f*(?) auf einem angeblich der 20. Dyn. angehörenden Holzsarg in Helsingfors zu nennen, der gleichzeitig eine sprachlich ältere Form darstellen würde (zur futur. Bedeutung des Tempus *śḏm·f* im Neuäg. vgl. Sethe, Verbum II. 159), und mit dem der am Schluß dieses Aufsatzes genannte Name *ḏd-ʒś.t-wḥḥ ś* zusammenzustellen ist. In der älteren Zeit scheinen Namenbildungen mit dem Worte *ḏd* überhaupt zu fehlen. Auf der MR Stele Nr. 35 der Münchener Glyptothek steht, wie ich einer freundlichen Kollation des Originals durch Spiegelberg entnehme, nicht *ḏd-wśr.t* (so Dyroff-Pörtner S. 9), sondern *ḏd tw (nf?) wśr*, also der bekannte MR Name *wśr*.

3) Sethe, Verbum II, 152ff. Spiegelberg, Demot. Gramm. § 120.

4) Vgl. Erman, Neuäg. Gramm. 228. Spiegelberg, a. a. O. § 159.

oder „Isis hat gesagt: sie wird leben“ — ein Satz, dessen Inhalt im Munde der Mutter oder der Hebamme bei der Geburt des Kindes alsbald lebendige Bedeutung gewinnt. Wir brauchen nur anzunehmen — was bei der Zunahme des Orakelwesens im spätern Ägypten[1] nichts Auffallendes hätte —, daß die Schwangere vor der Geburt im Tempel der Isis Antwort auf die in ihr brennende Frage gesucht[2] und sie in der ersehnten Form „das Kind wird lebendig zur Welt kommen“ erhalten hat, und daß auf das so erhaltene Orakel der bei der Geburt mit Zuversicht ausgesprochene Satz Bezug nimmt. Die merkwürdigen Namen *ḏd-ỉmn-ḥr.w-ỉw.f-ʿnḫ*[3] und *ḏd-ptḥ-ḥr.w-ỉw.f-ʿnḫ*[4] „Amon und Horus (bzw. Ptah und Horus) haben gesagt: er wird leben“ könnten dann darin ihre Erklärung finden, daß besonders ängstliche oder vorsichtige Eltern es für ratsam gehalten haben, für die ihnen so wichtige Frage zwei Orakel in Anspruch zu nehmen[5] [6]. —

Zur Datierung der Aḥiram-Inschrift von Byblos.

Von Wilhelm Spiegelberg, München.

Es ist seltsam, daß trotz mancher Meinungsverschiedenheiten in der Interpretation der Inschrift des Aḥiram-Sarges und des in dem Grabschacht gefundenen Graffito in einem Punkt völlige Einmütigkeit besteht, obwohl dazu am allerwenigsten Veranlassung ist, in der Datierung in das 13. vorchristl. Jahrhundert — und zwar auf Grund von zwei Kanopenfragmenten mit dem Namen Ramses' II. Von diesen hat sich das eine in dem Schutt des zu der Grabkammer V führenden Schachtes gefunden, in welcher das andere Bruchstück mit demselben Namen lag. Ich will dabei die mykenisch-kyprischen Scherben beiseite lassen, die Montet[1] erst durch die Ramsesfragmente datiert hat.

Diese Kanopenbruchstücke verlieren aber jeden Datierungswert, wenn man die von Montet in seinem Berichte klar hervorgehobene Tatsache berücksichtigt, daß das Grab nicht intakt gefunden, sondern bereits im Altertum erbrochen worden ist, nach Dussaud auf Grund von Scherbenfunden im 8.—7. vorchristl. Jahrhundert[2].

Man kann sich danach also folgende Geschichte des Grabes vorstellen: [...]*sba ʾal* machte, wie Dussaud gewiß richtig aus der Inschrift herausgelesen hat, nicht nur den Sarg mit der Inschrift, sondern auch das Grab für seinen Vater Aḥiram. Dieses wurde im 8.—7. vorchristl. Jahrhundert geöffnet und beraubt und stand fortan schutzlos offen. Als nun die umliegenden mit ägyptischen Grabbeigaben der verschiedensten Zeiten gefüllten Gräber geplündert wurden, mögen Grabräuber vorübergehend in diesem zugänglichen Grab ihren Raub deponiert haben, und so mögen die Kanopenbruchstücke, die einmal in einem ganz anderen Grabe standen, hierher gelangt sein. Für eine solche Fundgeschichte[3] gibt es in der Totenstadt von Theben viele Parallelen, wenn man die Geschichte derjenigen Gräber nachprüft, die von der altägyptischen Zeit bis zur römischen Kaiserzeit benutzt und immer wieder geplündert worden sind. Nur ein intaktes Grab, wie das des Tutanchamon, gibt für seinen Inhalt die Gewähr der Datierung. Davon kann aber bei dem Aḥiramgrabe gar keine Rede sein. Die möglicherweise zufällig in das Grab geratenen Bruchstücke mit dem Ramsesnamen sind weder ein terminus post noch ante quem. Dagegen gewährt in letzterer Hinsicht der oben erwähnte Befund einen zeitlichen Anhalt, weil er dazu zwingt, das Grab wie die Inschriften vor das 8.—7. Jahrhundert zu setzen, d. h. vor den Zeitpunkt, in dem es erbrochen wurde. Wie weit man aber vor diese Zeit zurückgehen will, das läßt sich nur aus dem Schriftcharakter der phönizischen Schriften erschließen. Mit anderen Worten, die Entscheidung steht ausschließlich

1) Otto, Priester u. Tempel I, 397 u. Anm. 4; II, 337.

2) Vgl. Gen. 25, 21ff., wo Rebekka vor der Geburt ihrer Zwillingssöhne von Jahwe ein Orakel erbittet und erhält („und Jahwe sprach zu ihr“!).

3) Louvre, Apisstele 218 = Recueil de trav. 22, 25.

4) Annales 15, 146.

5) Nach Abschluß dieses Aufsatzes werde ich durch W. Spiegelberg auf Sethes mit der meinen im wesentlichen übereinstimmende Übersetzung der Namen unserer Gruppe („Gott NN sagte, daß er [der Träger des Namens] leben solle“, Bürgschaftsurkunden 334, § 5) aufmerksam gemacht. — Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß mir die Bedeutung des anscheinend zu unserer Gruppe gehörenden häufigen (Kurz-?) Namens *ḏd-ḥr*, den die Griechen durch Τεως wiedergeben, ganz unklar ist.

6) Mit der hier besprochenen Namengruppe eng verwandt ist der einmal, und zwar auf einer Stele des spätern Neuen Reiches (Leiden V 24 = Boeser, Beschreibung 6, Taf. 26, 54) belegte Frauenname *ḏd-ỉs.t-wꜣḥ.s*, der etwa mit „Isis hat gesagt: sie wird dauern (d. h. am Leben bleiben)“ zu übersetzen sein wird. Zu der Form *wꜣḥ.s* ist das Sp. 736, Anm. 1 erwähnte *ʿnḫ.f* (?) in *ḏd-mw.t-ʿnḫ f* (?) zu vergleichen.

1) Er sagte zunächst in dem ersten Bericht (Syria IV S. 342) „Dans le puits, on a ramassé des tessons de potèrie décorés qui appartiennent a une époche bien plus récente: les Ramsès ou même les Psammétik“.

2) C. R. de l'Acad. Inscr. 1924 S. 100 „Cette tombe avait été violée quand M. Montet l'a ouverte: la date de la violation est fournie par les tessons de céramique chypriote du VIII—VII siècle recueillies dans la terre qui remplissait le puits“.

3) Man kann sie natürlich in Einzelheiten auch anders rekonstruieren. Ich habe ihr aber eine bestimmte Formulierung gegeben, weil sich so die ganz willkürliche Deutung der Fundumstände und bisherigen Fundberichte am klarsten erkennen läßt.

bei dem phönizischen Epigraphiker, der auf die beiden Kanopenfragmente mit dem Namen Ramses II nicht die geringste Rücksicht zu nehmen braucht.

Nachtrag:

Um zu dem obigen negativen Beitrag auch ein positiven zu geben, möchte ich eine neue Deutung für ein rätselhaftes Wort der auf der Osorkon-Statuette (Syria VI S. 100 ff.) befindlichen phönizischen Inschrift geben. Sie ist geweiht לבעלת גבל ארתו, was Dussaud übersetzt „à Ba'alat-Gebal pour lui même". Ist es zu kühn, in ארתו das noch unbekannte Femininum von ארן mit Suffix der 3. Pers. masc. Sing. zu sehen und zu übersetzen „der Herrin von Byblos, seiner Gebieterin"?

Urkundenwesen und Publizitätsschutz im römischen Ägypten[1].

Von P. Koschaker, Leipzig.

Die grundsätzlichen und schwierigen Fragen des Urkundenwesens und Immobiliarsachenrechts im griechisch-römischen Ägypten, die zuletzt bei Mitteis in den von ihm und Wilcken herausgegebenen „Grundzügen und Chrestomathie der Papyruskunde" (1912) II_1, S. 90 f. eine zusammenfassende Darstellung gefunden hatten, sind in den letzten Jahren erneut von einer Reihe namhafter Forscher aufgerollt worden. Den gelehrten Untersuchungen B. Schwarz' über „die öffentliche und private Urkunde im römischen Ägypten" (Abhdlgn. d. sächs. Akad. ph. h. Kl. 31 Nr. 3, 1920) folgte die Abhandlung J. Partsch's über „Die griechische Publizität der Grundstücksverträge im Ptolemäerrechte" (Freiburger Festschrift zum 50jährigen Doktorjubiläum O. Lenels 1921 S. 77—203), besonders wertvoll, weil sie, wie dies der der Forschung vorzeitig entrissene Gelehrte auch in seinen sonstigen Arbeiten tat, das Recht des Ptolemäerstaats dem gesamten Rechte Griechenlands einordnet. Zu diesem ist jetzt auch die Darstellung von E. Weiß in seinem griechischen Privatrecht I 243 f. zu vergleichen. Auf Partsch folgte das hier angezeigte Buch von Woeß, dessen Ergebnisse der Verf. zum Teil schon vor Jahren in einem Artikel: „Die juristische Funktion der Bibliotheke Enkteseon" (in der Sammelschrift „Aus der Werkstatt des Hörsaals, Papyrusstudien und andere Beiträge", Innsbruck 1914) angedeutet hatte. Fast gleichzeitig mit ihm erschien endlich die originelle, wenn auch nicht ganz durchsichtige Schrift Schönbauers „Beiträge zur Geschichte des Liegenschaftsrechts im Altertum" (1924).

Es handelt sich um die βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων, jene Einrichtung im Dienste des privaten Grundstücksverkehrs, die in der ersten Kaiserzeit in den Gauen Ägyptens geschaffen wurde und die man, seit sie das erstemal in den Papyrusurkunden auftauchte, mit dem modernen Grundbuch verglichen hat. Freilich unter Vorbehalten, die eher stärker wurden, je mehr das Material anwuchs. So zuletzt noch Mitteis, der zum Vergleiche das französische Inskriptions- und Transkriptionssystem heranzog, d. h. es gibt bei Grundstücksrechten auch einen außerbücherlichen Erwerb, der aber nur inter partes Geltung hat und Wirkung gegen Dritte erst durch Eintragung ins öffentliche Register erlangt. Insofern stößt des Verf.s Polemik gegen Mitteis ins Leere, wenn er ihn als Vertreter des Eintragungsprinzips bezeichnet. Denn dieses besagt, daß der rechtsgeschäftliche Erwerb eines Grundstücksrechts erst mit der Eintragung zustandekommt. Aber der Widerspruch des Verf.s geht viel tiefer. Die βιβλ. ἐγκτ. ist überhaupt kein Grundbuch, die in ihr geführten Übersichtsblätter (διαστρώματα) keine Grundbuchsblätter. Sie ist vielmehr Übersichtsamt und Urkundensammlung für die notariellen Urkunden ihres Gaues und übt in dieser Funktion neben anderen Amtsstellen, z. B. den Pächtern der Umsatzsteuer (ἐγκύκλιον), dem munizipalen Exegeten bei Kontrakten Minderjähriger und Frauen eine weitgehende Kontrolle über die Legitimation der Parteien zu Verfügungen über Grundstücke und auch Sklaven. Zu diesem Zwecke wird ein komplizierter Apparat in Bewegung gesetzt: Antrag (προσαγγελία) des Veräußerers an das Besitzamt, dem Notar nach Prüfung der Sachlage die Ermächtigung (ἐπίσταλμα) zur Errichtung der Vertragsurkunde zu erteilen, daraufhin Anmeldung (ἀπογραφή) des Erwerbs durch den Erwerber beim Besitzamte, das dann die Rechtsänderung in das διάστρωμα einträgt. Das Funktionieren dieses komplizierten Mechanismus in allen seinen Einzelheiten unter sorgfältigster Würdigung des umfangreichen Quellenmaterials in tatsächlicher und rechtlicher Beziehung zergliedert zu haben, ist ein bleibendes Verdienst des Verf.s und man wird seinem Hauptergebnisse, daß die βιβλ. ἐγκτ. kein Grundbuch ist, daß das für den Rechtserwerb entscheidende Moment in der Beurkundung des Rechtsgeschäfts verbunden mit der Eintragung der Urkunde in das Vertragsregister des Notars

1) Woeß, Friedrich v.: Untersuchungen über das Urkundenwesen und den Publizitätsschutz im römischen Ägypten. München: C. H. Beck 1924. (XX, 389 S.) 8° = Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Instituts für Papyrusforschung an der Universität München, herausgegeben von L. Wenger und W. Otto, VI. Heft. Rm. 18 —.

und nicht in der Verbuchung beim Besitzamte liege, gerne zustimmen, nicht minder — wenigstens grundsätzlich, denn, um die letzten Fragen zu klären, reicht das Material wohl nicht hin — seiner Ablehnung des Vertrauensschutzes des gutgläubigen Erwerbers. Hierfür sprechen schon die skizzierten Funktionen des Besitzamts, die präventiv die Verfügung des Nichtberechtigten zu verhindern trachteten und daher das Prinzip des öffentlichen Glaubens des modernen Grundbuchs entbehrlich machten. Daß gleichwohl dieses System nicht lückenlos war, weil es einerseits nicht alle Veräußerungsurkunden erfaßte, andrerseits in der Praxis mangelhaft angewendet wurde, gehört auf ein anderes Blatt.

Der Gegenstand der Arbeit bedingt es, daß der Verf. nur die Kaiserzeit in den Kreis seiner Untersuchung zieht. Die Publizitätseinrichtungen der Ptolemäerzeit werden nur in der Einleitung im wesentlichen im Anschluß an Partsch kurz behandelt, wie auch andrerseits die juristische Zergliederung des Erwerbsvorgangs, insbesondere beim Kauf aus dem Rahmen des Themas fällt. Hier werden weitere Untersuchungen anknüpfen müssen, die einerseits mit den Forschungen Partsch's, andrerseits mit der Schrift Schönbauers, die die außerordentlich schwierige Frage der καταγραφή von neuem aufgerollt hat, sich werden auseinandersetzen müssen. An neuem, allerdings außerägyptischem Material ist die wichtige Pergamenturkunde aus Dura in Mesopotamien bei Cumont, Rev. de phil. 48, 98 dazugekommen. Sie zeigt uns die Eintragung der Liegenschaftsverfügung ins Register abhängig von der Zahlung der Steuer und der κηρύκειον, setzt also anscheinend ein vorhergehendes Aufgebotsverfahren wohl mit Ausschlußwirkung gegen dritte Einspruchsberechtigte voraus. Es ist bemerkenswert, daß ein öffentliches Aufgebot der Veräußerung, das nicht nur in griechischen Rechten begegnet, sondern auch im orientalischen Rechte heimisch ist, für Ägypten nicht nachgewiesen werden kann. Das Kontrollsystem der Kaiserzeit schließt es geradezu aus, und wenn dieses, wie der Verf. wahrscheinlich macht, gegenüber den Einrichtungen der Ptolemäerzeit keine materielle Rechtsänderung, sondern nur eine organisatorische Neuerung bedeutet, so ist ein Aufgebotsverfahren auch schon für diese Periode immerhin unwahrscheinlich.

Ägyptologische Beobachtungen in Palästina und Syrien.

Von Günther Roeder, Hildesheim.

Während des archäologischen Kongresses im April 1926 habe ich Syrien kennen lernen können; von den Eindrücken möchte ich einiges wiedergeben, das mir für Ägyptologen bemerkenswert scheint.

Die vom Suezkanal nach Palästina führende Eisenbahn läuft, nicht weit von der Küste entfernt, ungefähr ebenso wie die antike Karawanenstraße. Man bleibt noch lange auf ebenem, sandigem Wüstenboden, in dem nur vereinzelt Palmen mit künstlicher Bewässerung wachsen. Auch El-Arisch liegt noch völlig auf Wüstenboden, unter dem alter Kulturboden vorhanden sein mag, der die Palmen ernährt; im Altertum hat er vielleicht frei gelegen, aber im ganzen muß das Gebiet immer unfruchtbar gewesen sein. Vor Gaza beginnt die Wüste allmählich von der Küste zurückzuweichen, hier und dort zeigen sich ausgedehntere Stellen von Lehmboden, und allmählich ziehen sie sich zusammen, so daß man dann dichte Grasbestände vor sich hat, die im April mit blühenden Blumen durchsetzt waren. Sträucher stehen zuerst dünn, später dichter und zuletzt bilden sie Haine; auch die Palmen werden zahlreicher und treten zuletzt in geschlossenen Beständen auf. In dieser Übergangsgegend wird die Ergiebigkeit des Bodens vermutlich davon abhängen, wie weit man ihn bewässert und den Wüstensand von ihm fernhält. Ich könnte es mir wohl vorstellen, daß sorgfältige Bodenbearbeitung hier im Altertum die Möglichkeit zu dichterer Besiedlung und größeren Erträgen geschaffen hat.

An der Küste entlang erstreckt sich die Ebene der Philister in gehöriger Breite bis hinauf an die Bucht von Haifa, vor der das Karmelgebirge sich als absperrender Riegel vorschiebt. Dieses Küstenland müssen die Ägypter ebenso wie die Hebräer und andere Völker, die aus der Wüste dorthin kamen, als reich begrüßt haben. Es muß sie durch seine Bodenerträge bestochen haben, die nicht wie in Ägypten nur am Flußufer, sondern in der weiten Ebene gewonnen wurden. Der gänzlich veränderte Landschaftscharakter dieses Gebietes, das ähnliche Erzeugnisse wie Ägypten hervorbrachte, mußte einen Ägypter durch die andere Bewirtschaftungsart im höchsten Grade überraschen. In ihm lagen Städte wie Gaza, Askalon, Lydda und Joppe, die den Ägyptern reiche Erträge versprachen und durch ihre natürliche Lage die ersten Stützpunkte der nach Palästina Vordringenden sein mußten.

Östlich von diesem Küstenland liegt das Gebirge als eine geschlossene Masse, die sich im Westen ziemlich scharf gegen die Ebene absetzt. Steigt man in einem der Täler, in denen das Wasser zur Küste hin abfließt, hinauf, so ist die Vegetation zunächst noch üppig,

wird aber bald spärlich und ist an den Abhängen kümmerlich. So bleibt es im ganzen Kern des Gebirges von Judäa, der kaum fließendes Wasser hat. Wir haben uns auf der Reise oft gefragt, wie viele Leute hier wohl im Altertum gewohnt und wovon sie gelebt haben mögen. Man könnte für das Altertum wohl mehr Brunnen in den Tälern und eine sorgfältigere Bewässerung der unteren Abhänge annehmen, aber der Landschaftscharakter kann grundsätzlich nicht anders als heute gewesen sein. In Judäa ist er wegen der dünnen Grasnarbe trostlos, nach Norden zu wird es in Samaria etwas besser und dann in Galiläa wesentlich reicher. Aber im ganzen kann dieses Gebirge um seiner landwirtschaftlichen Erzeugnisse willen nicht begehrenswert gewesen sein; man darf wohl nicht annehmen, daß auch diese Höhen mit den Zedern des Libanon vollständig bestanden gewesen sind.

Und doch liegen in diesen Gebirgsländern eine große Zahl von Städten, die im Altertum vielleicht noch bedeutender gewesen ist, wenn man für die heutigen Ortschaften eine lange Geschichte anerkennt und die zahlreichen Tells hinzurechnet. Über das ganze Gebirgsland sind Festungen verstreut, die in die Zeit des ägyptischen Einflusses zurückreichen und bei genauer Untersuchung gewiß noch ältere Reste ergeben werden. Hier müssen die Städte gelegen haben, in denen die Stoffe, Ton- und Metallwaren und sonstigen Erzeugnisse syrischen Gewerbefleißes gearbeitet worden sind, um deren willen die Aegypter in das Land kamen. So manche von ihnen mag durch Jahrhunderte ägyptische Festung gewesen sein. Da ist am Gebirgsrande im Westen Gezer, durch Macalister untersucht. In Samaria zunächst Sichem, in dem Sellin seine Grabungen fortsetzt, dann Sebastia, in dem Reisner die oberste Schicht abgehoben hat. Endlich in Galiläa an der Ebene Esdraelon (Jezreel) am Berge Tabor, die zum erstenmal wieder fruchtbaren Boden in größerer Ausdehnung darbietet, im Osten Beisan und im Westen Megiddo. In Megiddo steht Fisher jetzt im Anfang der Abtragung des Tells, die er in den letzten Jahren in Beisan schon bis zu einem gewissen Grade durchgeführt hat. Die anschauliche Art der Grabung unter Erhaltung eines Abschnittes in voller Höhe läßt in Beisan die einzelnen Schichten deutlich erkennen, die dort übereinanderliegen. Was hier als Folge der übereinandergelagerten Schichten deutlich in die Augen springt, wird die Ausgrabung auch an anderen Tells zeigen: die nacheinander erfolgte Besiedlung und Bebauung in den einzelnen Epochen. Man erkennt meistens oben frühchristliche oder römische Schichten; darunter jüdische; und dann ägyptische gleichzeitig mit hethitischen. Historische Folgerungen zu ziehen, ist im Einzelfalle bei flüchtigem Besuch nicht leicht. Die Ausgräber haben auf Grund ihrer Beobachtungen an einem umfangreichen Material, soweit nicht inschriftliche Zeugnisse vorliegen, eine Chronologie nach Stein-, Bronze- und Eisenzeit eingeführt; diese wird später einmal, mit der ägyptisch-vorderasiatischen Geschichte verbunden, eine wichtige Grundlage werden.

Eine Welt für sich ist das breite Jordantal, das im Osten des Gebirgslandes als scharfe Trennungslinie von Norden nach Süden verläuft. Schon in Galiläa liegt der See Tiberias 200 Meter, die Mündung in das Tote Meer gar 400 Meter unter dem Meeresspiegel, so daß das ganze Jordantal Wärme mit Wasserreichtum verbindet und eine üppige Vegetation hat. Wenn man z. B. von dem 800 Meter hoch im Gebirge gelegenen Jerusalem nach Jericho hinunterfährt, so erlebt man dabei eine Wandlung der Landschaft, die den Ägypter an den Abstieg aus seinen Wüstenbergen in das Niltal oder an die Ankunft im Fajjum und den Oasen erinnern mußte: unten in Jericho ist man heute von Palmen-, Bananen-, Orangen- und Mandelbäumen umgeben, die das ganze Tal mit ihrem Duft erfüllen. Auch hier scheint es mir nur eine Frage der Arbeit zu sein, wie weit man dem Boden durch Bewässerung Erträge abringt. Das kann im Altertum in weit höherem Maße geschehen sein als heute.

Im Ostjordanland, das heute einen eigenen Staat Transjordania bildet, liegen die Ruinen von römischen Städten zutage, von denen wir Gerasa (Djerasch) und Philadelphia (Ammân) besucht haben. Genauere Untersuchung wird uns auch die Besiedlung der älteren Zeit lehren. Die fruchtbaren Täler des wasserreichen Landes sind heute dünn besiedelt, könnten aber weit mehr Menschen ernährt haben.

Syrien, das heute durch sein französisches Protektorat politisch von Palästina getrennt ist, beginnt dicht nördlich der Bucht von Haifa und Akka und bietet eine ganz andere Landschaft dar als Palästina. Für den südlichen Teil, den ich allein gesehen habe, sind die beiden Gebirgszüge des Libanon und des Anti-Libanon charakteristisch, zwischen denen eine fruchtbare Ebene sich an Baalbek vorbei nach Homs hinaufzieht. Am Meere tritt das Gebirge fast überall bis dicht an die Küste heran, so daß dort der fruchtbare Streifen am Ufer meist fehlt. Dafür sind aber die Berge von wasserreichen Tälern durchzogen, und auch viele Abhänge haben fruchtbaren Boden; an ihnen müssen wir uns die ausgedehnten Wälder von Nadelholzbäumen denken, die das Ziel der ägyptischen Züge seit früher Zeit gewesen sind.

Syrien hat wie Palästina eine Reihe von Hafenstädten, von denen viele eine lange Geschichte hinter sich haben. Bei Tyrus und Sidon ist es ganz klar, daß die alte Stadt auf einer Insel lag, die mit dem Festland durch einen Damm verbunden war. Byblos nimmt auf dem Festland ein großes Viereck ein, in dem merkwürdigerweise auch die Fürstengräber, und zwar unmittelbar am Meeresufer, liegen; eine so innige Verbindung von Wohn- und Totenstadt ist bei den anderen Hafenorten nicht vorhanden und überrascht besonders, wenn man dann erkennt, wie stark im übrigen der ägyptische Einfluß in den Fürstengräbern von Byblos vorherrscht.

Die oben erwähnte Ebene von Baalbek hat von der Küste her über den Libanon hinweg keinen anderen Zugang als den von Berūt aus. Dort muß auch im Altertum die Zugangsstraße gelegen haben, und zwar hat sie, wie die Beobachtung lehrte, am Nahr el-Kelb dicht nördlich von Berūt angesetzt. Deshalb sind dort die Denkinschriften Ramses II. und Assarhaddons angebracht; sie bezeichnen die Stelle, von der aus die ägyptischen Heere in das Innere zogen bzw. die assyrischen vom Euphrat her die Küste erreichten. Als Einzelheit erwähne ich, daß die obere Stele Ramses II. durch eine zweiflügelige Holztür verschlossen gewesen ist, von denen drei Angellöcher in den Felsen eingearbeitet erhalten sind; der Denkstein war also wie ein Altar hergerichtet.

Am Nordende der Ebene von Baalbek lag Kadesch, die Festung der Hethiter, dicht südlich von Homs. Die Heere der Pharaonen, die um diese Stadt gekämpft haben, können von Süden her auf keinem anderen Wege gekommen sein als auf der Straße, deren Beginn an der Küste durch die Denksteine am Nahr el-Kelb bezeichnet wird. In Homs an der nördlichen Öffnung dieser Ebene liegt neben der Stadt ein mächtiger Tell, von einer türkischen Festung gekrönt. In den unteren Teilen des Hügels erkennt man ältere Mauern, und wenn die Verwendung sehr großer Ziegel von etwa 40 cm Breite in Verbindung mit einer vorspringenden Böschungsmauer nicht täuscht, haben wir hier eine hethitische Festung vor uns.

Palmyra liegt weit östlich von allen übrigen Ansiedlungen, heute tief in der Wüste und von der fruchtbaren Ebene östlich von Homs, die roten Sandsteinboden hat, getrennt durch eine Kalksteinsteppe, deren Fruchtbarkeit nach Osten hin ständig abnimmt. Palmyra selbst liegt in einer Senke, die heute so gut wie unfruchtbar ist und keine andere Bewässerung erfährt als durch einen Bach mit schwefelhaltigem Wasser. Die Lage von Palmyra ist ähnlich wie die von Damaskus, und durch den Vergleich der beiden Städte lernt man verstehen, wodurch Palmyra im Altertum eine große Bevölkerung ernähren und eine so reiche Stadt werden konnte, wie Damaskus es heute ist. Man denke sich in Palmyra von den umgebenden Bergen ebensoviele Bäche mit klarem Wasser herabströmen wie vom Anti-Libanon her nach Damaskus, und das Rätsel ist gelöst. Ich kann es mir nicht vorstellen, daß Palmyra im Altertum ebenso wenig und ebenso schlechtes Wasser gehabt hat wie heute. Hier müssen Quellen versiegt und Bäche verschwunden sein, vielleicht auch Erdboden von den Bergen der Umgebung samt den Zedern, die man heute in Syrien vergeblich sucht. Westlich von Palmyra gibt es jetzt nur den einen einzigen Brunnen von Ain-Beida. Aber die Bodensenke, durch die man dort fährt, macht durchaus den Eindruck, als ob dort früher viele derartige Brunnen gewesen sind und Äcker und Gärten dort ebenso bestellt wurden wie weiter westlich auf dem roten Sandsteinboden nahe Homs. Ist meine Beobachtung richtig, so haben wir damit einen zusammenhängenden Streifen von mehr oder weniger ergiebigem Fruchtland, der sich von der syrischen Küste her bis nach Palmyra hin erstreckte und diese Stadt mit Syrien verband und verschmolz, von dem sie heute durch Vegetationslosigkeit abgesondert ist. Ähnliche Verhältnisse, die uns als Ägyptologen interessieren müssen, können auch an anderen Orten im Altertum bestanden haben.

Zum Schluß möchte ich nur noch das große Material erwähnen, das in den Museen Syriens und Palästinas vorhanden ist, vor allem in Berūt und Jerusalem, aber auch in vielen kleineren Städten. Wir werden es im Zusammenhang mit den Ergebnissen der Ausgrabungen, bei denen fest datierte Stücke gefunden sind, sorgfältig zu untersuchen haben, um den Einfluß zu ermitteln, den die Ägypter auf die syrischen Erzeugnisse ausgeübt haben bzw. die syrischen Stücke festzustellen, die nach Ägypten eingeführt oder dort nachgeahmt worden sind.

Der libysche Text der Massinissa-Inschrift von Thugga.

Von Carl Meinhof, Hamburg.

In seiner Bearbeitung der Massinissa-Inschrift von Thugga, die in punischer und libyscher Sprache abgefaßt ist, hat M. Lidzbarski eine Umschrift und eine Übersetzung des punischen Textes gegeben[1]), die ich nur bewundern, aber nicht

1) Eine punisch-altberberische Bilingue aus einem Tempel des Massinissa. Berliner Akademie d. W. 1913. S. 296—304.

kritisieren kann. Von dem libyschen Text gibt er eine sehr klare Nachzeichnung, die ich im folgenden zugrunde lege, da ich nicht imstande bin, sie nachzuprüfen. Sie ist im wesentlichen auch sicher richtig, einige Bedenken werde ich im folgenden anführen. Eine vollständige Umschrift gibt L. nicht, da die Lesung einiger Zeichen noch zweifelhaft war. Ich will im folgenden versuchen diese Umschrift zu geben. Die Übersetzung der berberischen Worte werde ich leider nicht sehr viel weiter fördern, als sie schon L. gelungen ist. Außer L. hat J. B. Chabot im Journal Asiatique Tom. XI. p. 267—279 die Inschrift behandelt und auf S. 269 eine auf genauem Studium des Originals begründete Abschrift gegeben, die in einigen Punkten die Lesung von L. berichtigt. Ich weiche allerdings in Zeile 4 von Ch ab. Vgl. ferner B. Dussauds Lesung im Bulletin archéologique 1914, p. 38—42. Ich zitiere nach Chabot.

L.s Deutung von *gld* durch *agellid* „König" ist unbestreitbar richtig. Die Form *gldt*[2] (s. unten) wird entsprechend dem heutigen Sprachgebrauch als Femininum mit Deminutivbedeutung aufgefaßt; *y-* „Sohn", *d-* „und" sind längst bekannt.

Ich gebrauche im folgenden einige Abkürzungen: A Alt-Berberisch, Ch Chabot, H Halévy bzw. Halévy, Études Berbères, Paris 1875 (die beigefügte Ziffer bezieht sich auf die Nummer der Inschrift), L Lidzbarski, M die Massinissa-Inschrift, P Punisch[1], T die ältere Thugga-Inschrift vgl. Lidzbarski, Nordsem. Epigraphik I, p. 433. Z Zeile.

Die meisten Zeichen sind aus T schon bekannt. Auch in M schreibt man wie in T im Anschluß an P, aber abweichend von den Grabinschriften, linksläufig und mit der obersten Zeile beginnend.

Darnach war der Lautwert folgender Zeichen ganz unbestritten: ⊙ *b*, | *n*, X *f (p)*[2], ⋋ *š*, ⊐ *m*, ‖ *l*, ⊓ *d*, ⩵ *y*, ⋋ *i*, ⩵ *k*, ○ *r*.

Dabei erscheint nun in M auch die runde Form ⊃ für *m*. Dies und das Vorkommen von X neben + für *t* war schon aus den Grabinschriften bekannt und wird hier bestätigt. Statt der liegenden Form in T erscheint hier für *g* regelmäßig ⌐, statt der eckigen Form für *ṭ* finden wir in M die runde ⋗. Auch in M treten wie in T die beiden Zeichen X und ⊏, letzteres neben der runden Form ⊂ für *s*-Laute auf. L hat recht, daß die alte Ansicht, nach der X dem ɣ des P, und ⊏ dem ⊃ entspricht, nicht haltbar ist. Sie wird durch die Umschreibung von *sḍiln* zwar scheinbar bestätigt, aber durch die übrigen Entsprechungen widerlegt. Die Auskunft von L p. 297, daß eines der beiden Zeichen dem ש des P entsprechen könnte, hilft uns nicht weiter, da wir den Lautwert des ש nicht genau kennen. Es ist deshalb wohl am einfachsten, einstweilen X als das häufigere mit *s* (genauer wäre *s*[1] zu umschreiben und ⊏ bzw. ⊂ mit *s*[2]. Das siebente Zeichen in Z 2 von M trägt bei L noch einen Punkt im Halbkreis. Ch schreibt aber ⊂. L hat sicher recht daß ⁼ als *z* zu lesen ist und dem P ז entspricht; vgl. *zllsn* in Z 1 und *zmr* in Z 4. Mithin ist die Lesung von O. Blau[1]) in T Z 7 richtig, und wir haben in *zl* dort das Wort für Eisen, das ja noch in modernen Berbersprachen vorkommt[2], z. B. Kabyl. *uzzal* „Eisen". Außer den Zeichen für *t* und *ṭ* finden wir in T noch ein Zeichen ⊒, das einem ת des P entspricht. Man kann zweifelhaft sein, ob der Laut als interdentales *s* oder als *ts* aufzufassen ist. Das Zeichen fungiert, wie wir sahen, als Femininendung bzw. Deminutivendung in *gldt*. Da in den heutigen Berbersprachen sowohl interdentales *s* (ث) wie *ts* neben *t* dialektisch gesprochen wird, ist nicht zu ermitteln, welche Aussprache hier die richtige wäre. Auch im A scheint meist *t* gesprochen zu sein, denn ⊒ erscheint außer in T und M nur in der Sinai-Inschrift H 17. Ich schreibe deshalb dafür *t*[3].

⩵ steht in M in Z. 2 und 3 am Ende der Worte. Ich halte es für identisch mit dem ⁝ des Tifinagh, das wir *γ* (غ) lesen. So erscheint es auch in T in Z 6[3] und ist nach meiner Meinung in Z 7 nach *zl* auch zu lesen. So schon H. Ich halte dies *γ* für eine Art pronominale Kopula in der Bedeutung „das ist, das sind". In den Grabinschriften ist es häufig, hier um 90° gedreht.

Das Zeichen ⊢ fehlt in T, erscheint aber

1) Statt der punischen Zeichen schreibe ich im folgenden aus drucktechnischen Gründen die hebräischen.

2) Nur das vorletzte Zeichen der ersten Zeile in M hat eine etwas abweichende Form.

1) ZDMG. Bd. 5 p. 37 f. So auch Judas, Nouvelle analyse de l'inscription libyco-punique de Thugga. Paris 1869. p. 41.

2) H irrt also völlig, der ⁼ dem א gleichsetzt und durch *a* umschreibt, und auch sein Vorschlag, | in den vertikalen Grabinschriften *a* zu lesen, ist verfehlt. | bedeutet dort ebenso wie in den horizontalen Zeilen *n*, wie schon von andern erkannt ist; vgl. die Bilinguen H. 74. 83 und die Korrektur dazu H p. 177. ⁼ ist auch dort *z* zu lesen, in lateinischer Umschrift natürlich *s*; vgl. die Bilingue H 34. Damit entfällt auch H's Vorschlag, das Zeichen ⊕ in T als *z* zu lesen, obwohl es im P in Z 5 mit ז wiedergegeben wird, und H's Konstruktion der A Schreibung des Namens זמר mit ⊕. Der Name wird, wie wir in M sehen, mit ⁼ und nicht mit ⊕ geschrieben. ⊕ ist „emphatisches" *z* des A, das, da der Laut im P nicht vorhanden war, natürlich durch ז wiedergegeben wurde. Im Tifinagh, der heutigen Schrift, hat man dafür das Zeichen ⵣ, das gut damit übereinstimmt.

3) H schreibt hier fälschlich ⁝. Ch liest א. Aber א des P wird ja im A von M und T niemals geschrieben.

häufig um 90° gedreht in den Grabinschriften. Von H wird es ohne Grund mit = gleichgesetzt und *ou* bzw. *v* gelesen. Wenn man die sämtlichen Zeiten des A mit dem punischen Alphabet vergleicht, so fehlt eine Entsprechung für ח, und da χ in echten Berberworten vorkommt und im Tifinagh ein Zeichen :: für χ im Gebrauch ist, erscheint mir die Lesung χ bzw. *ḥ* plausibel[1]. In M kommt es in Z 1. 4. 5 vor, jedesmal gefolgt von *k*, und man kann die Bedeutung „Männer" für *χk* vermuten. Eine Erklärung aus modernen Dialekten kann ich leider nicht geben. Ch liest ⊦ als ɣ, s. Z 4.

Das Zeichen H in M Z 4 kommt in T nicht vor, aber öfter in Grabinschriften. H hält auch das für identisch mit = und liest *ou* bzw. *v*, m. E. ohne Grund. Ich vermute, daß es gleich dem Zeichen ⵠ des Tifinagh ist, das als *ž* zu lesen ist[2].

So weit die Zeichen. Nur der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, daß ich vermute, daß A ||| dem ף des P und dem modernen Zeichen ... entspricht, aber A ≡ dem ה des P und dem modernen Zeichen ⁞ . In den Grabschriften sind die Zeichen um 90° gedreht. H und Ch lesen die Zeichen anders.

Was nun die Deutung von M anlangt, so würde der Beginn wohl gut zu der Übersetzung des P von L passen.

Z 1. *χk* „die Männer". Das folgende Zeichen ist nach Ch *n* zu lesen, d. i. Zeichen des Genitiv. Das folgende *t* faßt Ch zusammen mit *bgg* zu dem Ortsnamen, den er als Thugga deutet. Anders L. Wir haben zu übersetzen: „Die Männer von *tbgg*". Das *bn* des folgenden Wortes erinnert an semitisches *bn* „bauen". Vielleicht war es damals schon wie heute Lehnwort im Berberischen. Dann folgt *i* nach Ch. Das letzte Zeichen des Wortes bringt eine ganz ungewöhnliche Form, vielleicht ist es H. Das Wort müßte etwa „Tempel" oder „Haus" bedeuten.

Z 2. Ich halte es für möglich, daß das zweite Zeichen nicht ⊙, sondern ○ ist, und daß man zu lesen hat *s²r s²ndγ*, was nach P 10 Jahre bedeuten müßte. Das berberische Wort für 10 heißt heute *mṛṛâu* oder ähnlich. Das steckt sicherlich nicht darin. Vielleicht handelt es sich in *s²r* um ein semitisches Lehnwort, vgl. עסר im P. Dann müßte *s²nd* „Jahre" heißen. Daß es mit P שת zusammenhängt, ist allerdings sehr unwahrscheinlich, obwohl dafür eine alte Form **šnt* anzusetzen wäre. Das schließende *γ* bedeutet nach dem Obigen „sind es".

1) Damit würde sich für eine in Grabinschriften häufige Formel die Lesung *χrmm*, P חרמם ergeben.

2) Da ⁻, ⊓ und H sämtlich einem ץ des P entsprechen, liest Ch alle drei als *z*.

Es folgt dann *s²gdt²*. Das müßte etwa bedeuten „des Königtums". *s²* ist möglicherweise Präposition; vgl. *si-*, *s-* „par, avec, en, depuis" etc. Huyghe, Dictionnaire Kabyle-Français, Paris 1901 p. 268. Vielleicht ist hinter *g* das *l* aus Versehen ausgelassen, und wir hätten zu lesen *gldt²* „Königtum"[1]. Das folgende Wort kann ich nicht deuten. Nach Ch ist *sịsγ* zu lesen.

Z 3. Wenn das von L zu Anfang vermutete X wirklich dasteht, kann ich es nicht erklären. Bei Ch fehlt es. Das fünfte Wort lese ich *mụsnγ* und übersetze: „*mụsn* waren". Den Titel kann ich nicht deuten, aber *-n* halte ich für Pluralendung wie unten in *mnịn* und in T Z 6 und 7. Das vor dem vorletzten Worte der Zeile stehende *d* bedeutet „und". So auch L.

Z 4. Im zweiten Wort ist das zweite Zeichen unleserlich. Entsprechend dem P vermute ich *s²*. Dann folgt *χk*, das wir an den beiden andern Stellen, wo es vorkam, als „Männer" gedeutet haben. Das sechste Wort lesen wir nach dem Obigen *gžb*. Das P hat hat nach Ch *ụgzbị*. Es handelt sich um einen libyschen Titel, das P müßte also ein Versuch sein, die Laute des A wiederzugeben. Wenn nun meine Lesung des H als *ž* richtig ist, so kann es im P kaum anders als durch ז wiedergegeben werden. Das anlautende *ụ* halte ich, abweichend von L, mit Ch für „und", wenn es nicht ein anlautendes *u* andeuten soll. Das *ị* des P kann ein Versuch sein, ein etwa auslautendes *i* des A zu schreiben. Die Zeile schließt mit dem Titel, dem רבמאת entspricht, von dem aber leider nur die beiden ersten Zeichen erhalten sind, die wie bei dem Titel in Z 3 *mụ* lauten.

Z 5. *šmn* ist eine Kürzung von עבראשמן im P. Im dritten Wort ist eine Umstellung entweder im P oder im A vorgenommen. P: *gldgịml*, A: *gldgmịl*. *gld* bedeutet „König", das andere kann ich nicht deuten. Das vorletzte Wort der Zeile lese ich *gldmχk*. Da es nach dem P „Herr der 50 Männer" bedeutet und *gld* „König" heißt und *χk* nach Z 1 „Männer", muß *m* hier Zahlzeichen für 50 sein. So schon L. Anders Ch.

Z. 6. Hier muß *mnịn* „die Aufseher" bedeuten. Das schließende *-n* wird auch hier Pluralzeichen sein. Weiteres kann ich nicht erklären. Das letzte Wort der Zeile lese ich *drš*. *d* bedeutet wie oben „und", *r*[*š*] ist *Ariš*

1) Auch in modernen Berbersprachen bildet man Abstrakta mit Hilfe des affigierten *t-* oder *-t*.

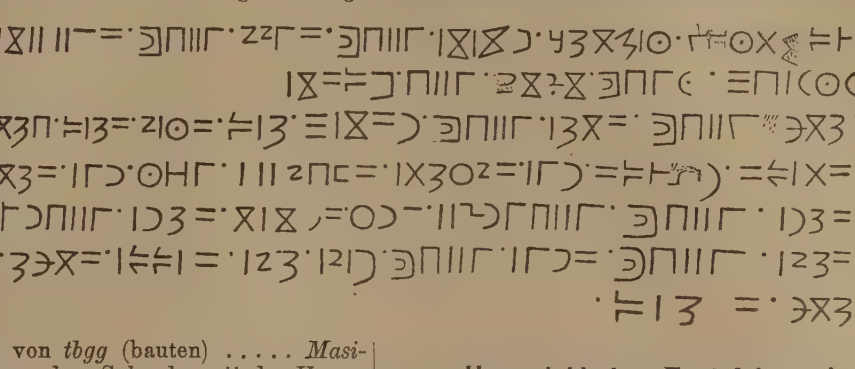
2) L liest P מצצ־י, Dussaud מצצחי, Ch מצצכוי. Im A ist das zweite Zeichen unlesbar. Da es sich um einen libyschen Titel handelt, vermute ich mit Ch, daß P und A übereinstimmen müssen, und daß das Zeichen im A ⵠ war. Dann wird das dritte Zeichen im P nicht צ sondern ח sein, und wir haben im P מצחכוי und im A *msχkụ* zu lesen. Das schließende *ị* fehlt auch hier im A wie in *ụgzbị*. Ch liest ⊦ als ץ und liest im A מצצכו.

zu lesen wie im P. Das unleserliche Zeichen dahinter wird doch wohl, wie L andeutet, *u* zu lesen sein, da vor dem nächsten Wort *u* „Sohn des“ fehlt[1]. So auch Ch.

Darnach lese ich die Inschrift folgendermaßen: (Die in runde Klammern gesetzten Zeichen sind zweifelhaft, Ergänzungen stehen in eckigen Klammern.)

χk . ntbgg . bnįfš(ž) . msnsn . gldt² . ugįį . gldt² . uzllsn . šft̄
s²(r)s²ndγ . s²g[l]d t² . sįsγ . gld . mkusn
šft̄ . gldt² . ufšn . gldt² . musnγ . šnk . ubnį . ušnk . dšft̄ . um(g)[n]
utnkų . m(s)χkų . mgn . uįršn . us² dįln . gžb . mgn . ušft̄ . mų(. . .)
ušmn . gldt² . gldgmįl . zmr . umsnf . ušmn . gldmχk . m[ql]
ušįn . gldt² . umgn . gldt² . mnįn . šįn . unkkn . uft̄š . dr[šu]
šft̄ . ušnk.

Ein Faksimile der Abzeichnung von L gebe ich mit freundlicher Erlaubnis des Verf.



1. Männer von *tbgg* (bauten) . . . . . *Masinisan*, dem Herrn, dem Sohn des *gįį*, des Herrn, des Sohnes des *zllsn*, des Suffeten,

2. Zehn (Jahre waren es im Königreich . . . .) des Königs *Mikiusan*.

3. [Zur Zeit des] *šft̄*, des Herrn, des Sohnes des *fšn*, des Herrn; *mus* waren *šnk*, der Sohn des *bnį*, des Sohnes des *šnk*, und *šft̄*, der Sohn des *mgn*,

4. Des Sohnes des *tnkų*; *m(s)χkų* war *mgn*, der Sohn des *įršn*, des Sohnes des *s²dįln*; *gžb* war *mgn*, der Sohn des *šft̄*, [des Herrn der Hundert],

5. Des Sohnes des *šmn*, des Herrn; König des *gmįl* war *zmr*, der Sohn des *msnf*, des Sohnes des *šmn*; König der 50 Männer war *m[ql]*,

6. Der Sohn des *šįn*, des Herrn, des Sohnes des *mgn*, des Herrn; *mnį* waren *šįn*, der Sohn des *nkkn*, des Sohnes des *fts*, und *rš*, [der Sohn]

7. Des *šft̄*, des Sohnes des *šnk*.

Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß diese Lesung von der Lesung des P durch L durchweg abhängig ist.

1) Die Inschrift bestätigt wieder, was wir schon aus T wußten, daß die alte libysche Schrift ebenso wie das heutige Tifinagh eine reine Konsonantenschrift ist. Der Vorschlag von H, einige Zeichen als Vokale zu lesen, ist also von neuem als unmöglich erwiesen.

„Kappadokische“ Tontafeln und Frühgeschichte Assyriens und Kleinasiens.

Von Julius Lewy, Gießen.

Schon Jahrzehnte bevor der Boden Kleinasiens an der Stätte des heutigen Boghazköj reiche „hethitische“ Keilschriftschätze hergab, erfuhr die Assyriologie von einer besonderen Gattung Tontafeln, welche teils über Konstantinopel, teils direkt aus Kaisarîje, dem einstigen Μαζακα-Caesarea des alten Königreiches Kappadokien, in die öffentlichen und privaten Sammlungen Europas und Amerikas in ständig wachsender Anzahl gelangten. Verschiedene ungünstige Umstände, insbesondere eine starke Einseitigkeit der publizierten Bruchteile dieses Materials und das Scheitern zweier Versuche, die von den Eingeborenen ausgebeutete Fundstelle am Kültepe bei Kara-Öjük — etwa 18 km nordöstlich von Kaisarîje — genau zu ermitteln und auszugraben, bewirkten indessen, daß den schwierigen historischen und sprachlichen Problemen, die bereits durch die Existenz, das offenkundige hohe Alter und die sprachliche Besonderheit der Tafeln gegeben waren, fast 40 Jahre lang meist nur die ephemere Aufmerksamkeit zuteil wurde, die für die Rekonstruktion größerer Zusammenhänge nutzlose Einzelfunde hervorzurufen pflegen. Und als

dann in den Jahren 1919 bis 1921 von Contenau und S. Smith so viele Kültepe-Texte veröffentlicht wurden, daß der damit begründete neue Zweig der Keilschriftforschung zu neuen und umfassenderen Fragestellungen kommen konnte (vgl. OLZ 1923, 533 ff.), da zeigte sich, daß andere inzwischen in Angriff genommene Aufgaben, vor allem auch die Erforschung der hethitischen Denkmäler und der Assurfunde, den wenigsten Assyriologen Zeit zur intensiven Beschäftigung mit diesen, wie sich jetzt ergab, altassyrischen Texten ließen, in welchen überraschenderweise die Städte Kaniš und Burušḫanda eine besondere Rolle spielen, kleinasiatische Städte also, deren Namen bis dahin nur aus ganz anders gearteten babylonischen oder hethitischen Quellen bekannt geworden waren.

Eine Veröffentlichung in den „gemeinverständlichen Darstellungen" des Alten Orients, die das über diese beiden und etwa 30 weitere uralte Städte Kleinasiens bis zum Januar 1925 langsam bekannt gewordene Material ausnutzt[1], hat unter solchen Umständen naturgemäß zunächst eine zweifache Aufgabe: einerseits muß sie Orientalisten und Historikern die Einarbeitung in ein noch junges Spezialgebiet der Assyriologie erleichtern, andererseits zahlreichere Leser eines den Fortschritten der Orientalistik ohne selbständiges Urteil gegenüberstehenden weiteren Kreises über die ersten Ergebnisse und die Aussichten dieses Gebietes zuverlässig unterrichten. Eine weitere, dem Verfasser der vorliegenden Arbeit offenbar besonders am Herzen liegende Aufgabe ist mit dem speziellen Inhalt des größten Teiles der „kappadokischen" Texte gegeben: dadurch, daß uns hier beträchtliche Teile der Abmachungen und der Korrespondenz erhalten sind, durch welche verschiedene in den Städten Kappadokiens Handel treibende Großkaufleute mit ihren Geschäftsfreunden, mit ihren reisenden Angestellten oder auch mit ihren Geldgebern in Assur einst verbunden waren, liefern die Tafeln „ein lebendiges Bild — wenn auch nur einen kleinen und örtlich wie zeitlich begrenzten Ausschnitt aus dem Gesamtbilde — der ältesten Weltwirtschaft, die man bisher aus recht vagen archäologischen Zeugnissen wie Töpferwaren oder Siegelzylindern zu rekonstruieren versucht hat" (S. 4).

Bei der Herausarbeitung speziell dieser dritten der vom Materiale selbst gestellten Aufgaben stand Landsberger, der sich an der Erforschung der „kappad." Tafeln bereits früher durch einige wertvolle Beiträge beteiligt hat[1], besonderen Schwierigkeiten gegenüber, die die Undurchsichtigkeit vieler sonst unbekannter termini technici des kaufmännischen Brief- und Urkundenstiles des beginnenden 2. Jahrtausend v. Chr. mit sich bringt. Seinen erfolgreichen Übersetzungen aus fast 60 Texten, deren Mehrzahl bisher entweder noch gar nicht oder nur unzureichend behandelt war, sowie verschiedenen in die Darstellung eingestreuten lexikalischen Ergebnissen muß daher eine besondere Bedeutung zuerkannt werden, wenn auch nicht unerwähnt bleiben kann, daß sie durch vom Verfasser sogenannte „leichte Retuschen", durch im Druck meist gleichfalls unkenntlich gebliebene Auslassungen und Kürzungen schwieriger Stellen, mitunter auch durch Fehlübersetzungen beeinträchtigt werden, und daß — um eine Äußerung Landsbergers über den gleichen Stoff behandelnde etwas ältere Untersuchungen zu zitieren — bei der Deutung der erwähnten termini technici auch ihn „mehrfach die jederzeit mit Erklärungshypothesen hilfsbereit beispringende Phantasie über die großen Schwierigkeiten hinweggetäuscht hat, die hier noch zu überwinden sind".

Hierfür sei wenigstens ein Teil der Belege angeführt: a) ungenaue Deutung von Fachausdrücken: *be'ulatum* (S. 29) ist schwerlich ein „Übereignungsbetrag" (sic), für den sich ein Mittelloser in die „Hausgenossenschaft" und patriarchale Gewalt des Zahlenden begab, sondern nach TC 88, Liv 14 usw. wohl eine (der *tadmiqtum* verwandte) gewinnbringende Beteiligung des Angestellen am Geschäfte des Prinzipals, die ihm unter Umständen durch einen Vorschuß auf seinen Lohn bzw. durch ein zinsloses Darlehn ermöglicht wird; *ṭuppum ḫarmum* (S. 13 u. ö.) bezeichnet nicht die „gesiegelte Urkunde" — „siegeln" hieß auch in Kappadokien *kanākum* —, sondern wahrscheinlich die „in Hülle eingeschlossene Tafel", „Doppelurkunde", mit anderen Worten: das sog. Case-tablet; *šaḫāṭum* (S. 17 u. ö.) heißt nicht „abrechnen", sondern (ähnlich wie in den Amarnabriefen) „gegen jemanden vorgehen", „angreifen". Die häufige Formel (*x Minen Silber*) *ni-is-ha-zu si-a šá-du-a-zu šá-bu* übersetzt L. (S. 21) „die Prozente dafür sind zugeschlagen, die Provision davon ist einbegriffen", aber *šaʾūm* heißt auch in unseren Texten „schauen", *šabbūm* „sättigen"; daher erinnert mich Herr Prof. R. Laqueur, dem ich als einem Kenner der antiken Wirtschaftsgeschichte das hier verborgene Problem mit der wörtlichen Übersetzung „dessen Herausreißungen (= Proben??) angeschaut sind, mit dessen Gebühren (??) sie befriedigt sind" vorlegte, wahrscheinlich mit recht an die griechischen δοκιμασταί, ἀργυροσκόποι usw., an die römische *spectatio*[2]. Von hier aus wird dann auch fraglich, ob in Wendungen wie *ā ba-zu-ur-tim erābum* (*a ba-zu-ri-im*

1) Der Alte Orient Bd. 24 Heft 4: **Benno Landsberger,** Assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend. 35 S. 8°. J. C. Hinrichs, Leipzig 1925.

1) So vor allem in dem Artikel „Solidarhaftung von Schuldnern in den babyl.-assyr. Urkunden" ZA N. F. 1 (35), 22 ff.

2) Grundlegend für die für Kappadokien erst noch genau zu untersuchende Frage: R. Herzog, Tesserae nummulariae, Gießen 1919; weitere Literatur bei Pringsheim, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 15, 513 ff.

alākum) *a-šar ba-zu-ur-tim* mit Landsb. (S. 24) ein terminus technicus *pazurtum* (*Kleider-*)*Magazin* gefunden werden darf, oder ob hier nicht vielmehr an eine Wurzel *baṣārum* bzw. an den hebr. *mᵉbaṣṣēr* zu denken ist. b) Fehlübersetzungen: *me-šú šá a-ma-kam NN du-šá-ma-ú* bedeutet doch wohl nicht „wie konntest du dort NN so ärgern?“ (S. 17 zu TC 25, 3 f.), sondern eher „wie kannst du dort NN vernehmen lassen („rufen“)?“ *e-en A-šir a-mu-ur-ma na-ba-aš-ta-ga e-ti-ir* (TC 5, 15 ff.) verdeutscht L. (S. 31) durch „besuche den En-Assur und rette dein Leben“. Aber wie ein sonst unbekannter *En-Assur* jemanden retten soll, ist umsoweniger einzusehen, als es vorher heißt „kannst du nicht in der Stadt dem Gotte Assur zu willen sein?“[1] Übersetze also vielmehr „schaue das Auge Assur und rette dadurch deine Seele“. S. 13 kann L.'s Übersetzung und Interpretation von TC 73 schon deshalb nicht richtig sein, weil sie dem Subjektswechsel in Z. 13 nicht Rechnung trägt, aus dem hervorgeht, daß nicht Pūšu-kēn, sondern Dan-Assur nach Assur reist[2]. *anakam šá A-šur-ma-lik mār Šú-Ištar áp-ki-da-ku-nu-ti* (TC 96, 13 ff., bei L. S. 16) heißt natürlich nicht „das Blei, das Assurmalik Sohn des Su-Ištar euch übergeben hat“, sondern „das Blei für A. habe ich euch übergeben“.

Die gerade an diesem letzten Fall deutlich werdende flüchtige Arbeitsweise des Verfassers, die auch schon seinen oben Sp. 752[1] namhaft gemachten Artikel mehrfach (z. B. S. 31 Zeile 2; S. 34 f.) beeinträchtigte, hat auch dazu geführt, daß die von ihm übersetzten Texte gelegentlich unter falschem Zitat erscheinen: Was von Landsb. TC 23 genannt wird (S. 12 und 35), ist in Wahrheit die Tafel Cont 27, desgl. sein TC 88 (S. 18 und 35) vielmehr Cont 21. Einen 26 Zeilen langen Text wie Gol 15 als übersetzt zu bezeichnen (S. 35), wenn ohne jeden Hinweis auf die Kürzung ganze 6½ Zeilen (17—23 auf S. 23) übertragen werden, ist ebenfalls irreführend.

Die sieben Abschnitte („Mutterstadt und Kolonien“, „die Organisation des Handels“, „Zahlungsmittel, Handelsartikel und Warenverkehr“, „der Kredit“, „die Gerichtsbarkeit“, „einige Privatbriefe“, „die einheimische Bevölkerung“), in welche Landsberger die aus insgesamt 364 Tafeln und Tafelfragmenten[3] ausgewählten 58 Textproben nebst Einzelerläuterungen und verbindenden Bemerkungen gliedert, sind in der Mehrzahl dadurch gekennzeichnet, daß der Verf. glaubt, unser Material rühre von assyrischen Kolonisten her, die, unter der Schutzherrschaft eines zu Burušḫaddum residierenden Fürsten eines kleinasiatischen Reiches stehend, „autonome Kolonien“, als eigene Verwaltungskörper der Kaufmannsgilden organisierte „Handelskommunen“ (assyrisch *kārum* „Hafen“ genannt), im fremden Lande gebildet hätten, welche „wir etwa mit denen der Genueser und Venezianischen Kaufleute in Byzanz oder den Levantestädten vergleichen können“ (S. 5). Und diese Ausdeutung eines trotz der Menge der Texte doch allzu einförmigen und daher besonders spröden Materials hat den Verf. auch verleitet, seiner Studie, welche in noch etwas größerem Umfange als andere Veröffentlichungen des Alten Orients auf den sonst üblichen wissenschaftlichen Apparat verzichtet, den gewagten Titel „assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend“ zu geben. Und zwar obwohl seine Auffassung schon bei ihrer kürzeren ersten Formulierung in der Zeitschrift für Assyriologie (N. F. 1 [35], 223 ff.) scharfen Widerspruch erfuhr[1] und obwohl dem Verf. selbst nicht ganz entgangen ist, daß seine Thesen nicht recht erklären können, „wie ein in den wichtigsten Artikeln (Metall, Holz, Wolle) auf den Import angewiesener Staat zu so dichter Besiedlung und Städtegründung gelangen konnte wie der babylonische“. Unter diesen Umständen ist es Pflicht des Ref., soweit es der beschränkte Raum erlaubt, hier wenigstens noch die wichtigsten der „historischen Voraussetzungen“ nachzuprüfen, deren Hervorhebung ja auch der Verf. einen größeren einleitenden Abschnitt (S. 2—8) widmen zu sollen glaubte.

I. Assyrer und einheimische Bevölkerung Kappadokiens.

Von einem „deutlichen und übereinstimmenden Zeugnis unserer Quellen“, wonach die Assyrer — als deren Schützlinge — von der einheimischen Bevölkerung Kleinasiens sich streng geschieden haben sollen, kann nicht gut gesprochen werden. Denn beide Elemente mit Hilfe der vielen unakkadisch aussehenden Eigennamen reinlich zu trennen oder Verschiedenheiten der rechtlichen Gewohnheiten, bei der Ausstellung von Verpflichtungsscheinen etwa in der Bevorzugung der Haftungsklausel *kaspum ina qaqqad šalmišunu u kīnišunu rakis*, sicher nachzuweisen ist unmöglich[2]. Des wei-

1) So Landsb. gewiß richtig gegen Ref. ZA N. F. 2 (36), 22[1].

2) Eine wirkliche Intepretation der Urkunde wird allerdings nicht eher möglich sein, als bis wir etwas über das für unsere Texte gültige Wertverhältnis des Goldes zum Silber wissen. [Dies ist jetzt der Fall: ein Brief der Sammlung Rosenberg lehrt soeben, daß es wie 8 : 1 war; demgemäß ist die Urkunde mit Hilfe der im § 101 des Codex Ḫammurapi deutlich werdenden Gewohnheit erklärbar].

3) Das von Landsb. ausgenutzte Material, das ich in dem (zwischen Abfassung und Erscheinen z. T. wieder veralteten) Artikel „kappadokische Tontafeln“ im Reallexikon der Vorgeschichte zusammengestellt habe, ist unmittelbar nach Abschluß der Arbeit Landsbergers (s. S. 34) durch einen 2. Band der Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum vermehrt worden. Diese 60 Geschäftsbriefe sowie die von mir mittlerweile durchgesehenen Texte des Stambuler Museums (160 z. T. stark beschädigte Tafeln), der Berliner Sammlung Hahn (ca. 40 Texte) und der Universität Gießen (desgl.) sind im folgenden mit zwei unwesentlichen Ausnahmen jedoch nicht herangezogen worden.

1) s. Ref. ebd. 2 (36), 19 ff.

2) Diese Klausel speziell, deren Anwendung keineswegs auf Texte mit nicht-akkad. Personennamen beschränkt ist (s. Ref. ZA N. F. 1 [35] S. 146 Anm. 2 am Ende), erscheint, wie Herr Dr. David mir freundlichst

teren ist es reine Willkür, im *rubā'um* (nach Landsb. = Fürst) und seiner Gattin (*rubā'tum*) einheimische Herrscher eines kleinasiatischen Reiches, im „Palaste" (*ēkallum*), der ebenfalls in den Briefen der assyr. Kaufleute mehrmals genannt wird, den Sitz dieses ihres kleinasiatischen Schutzherrn zu finden. Was nämlich den ersteren anbetrifft, so machen es, wie ich ZA N. F. 2 (36), 24 f. gezeigt habe, die historischen Texte aus Assur zum mindesten wahrscheinlich, daß *rubā'um* im älteren Assyrischen Synonymum zu *iššakkum* ist, während andererseits die „kappad." Texte selbst keineswegs beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, daß nur Burušḫaddum Sitz eines *rubā'um* gewesen wäre[1]. Hinsichtlich des *ēkallum* aber lehrt schon der § 40 des sog. altassyr. Rechtsbuches KAV Nr. 1, dessen Entstehung letzten Endes bis in die Zeit der „kappad." Tafeln zurückreicht, daß sich, wenn nicht in jedem Dorf, so wenigstens in jeder größeren Provinzstadt ein solcher befand und, kurz gesagt, u. a. auch Sitz der Polizei war. Da dies Zeugnis aus mittelassyrischer Zeit mit den ausführlicheren Nachrichten, die das Gesetzbuch Ḫammurapis (bes. die §§ 109 und 32) und die altbabyl. Briefliteratur für die den „kappad." Urkunden gleichzeitige Epoche Babyloniens liefern, durchaus übereinstimmt, ist auch für Kappadokien zunächst zu vermuten, daß der *ēkallum* Organe einer Zentralregierung aufnahm; als solche ohne weiteres greifbar sind die *si-ip-ru šá a-lim*^{ki} „die Boten der Stadt", welche entsprechend der überragenden Stellung der „Stadt" (d. i. Assur, s. Ref. OLZ 1923, 538; Landsb. selbst S. 8) hier stets vor allen anderen mit gleichen oder ähnlichen Aufgaben befaßten Instanzen, speziell vor *qārum* und *wabartum* (hierzu s. unten Abschnitt III) rangieren; ihnen auch den in den einzelnen Orten Kappadokiens erscheinenden *rubā'um* (s. o.) an die Seite zu stellen, scheint mir jetzt[2] schon deswegen erlaubt, weil uns die Texte gelegentlich auch einen *TUR ru-ba-im* nennen und damit für eine Proportion „kapp." *ru-ba-um* : *TUR ru-ba-im* = altbabyl. *iššakkum* : *mār iššakkim* sprechen[1]. Und wenn wir schließlich nachprüfen müssen, ob wirklich eine *„innere Wahrscheinlichkeit"* (so Landsb. ZA N. F. 1 [35], 228) die Annahme eines Schutzverhältnisses zwischen schützenden Kleinasiaten und beschützten Assyrern erfordert, so ist, um sowohl das Grundsätzliche als auch den Sonderfall der ältesten babyl.-assyr. Durchdringung Kleinasiens zu berühren, auf der einen Seite hervorzuheben, daß die Möglichkeit wirtschaftlicher Expansion, insbesondere auch die Anlage geschlossener Handelsniederlassungen, auch im Alten Orient in erster Reihe eine Folge militärischer Stärke zu sein pflegte[2], auf der anderen aber, daß wir aus besten Quellen wissen, daß nach der Zeit der uns erhaltenen „kappad." Tafeln verschiedene assyr. Herrscher, vom alten Šamši-Adad, dem „Unterjocher des Landes zwischen Euphrat und Tigris", bis zum späten Assarhaddon ihre Herrschaft bis in das Gebiet der in unseren „kappad." Texten genannten Städte auszudehnen vermochten, wie ja denn auch in den früheren Jahrhunderten des 3. Jahrtausends zum mindesten die altakkadischen Herrscher Sargon und Narām-Sin in die gleichen Gebiete von Kaniš und Burušḫanda vordrangen[3]. Lassen wir also einmal die „innere Wahrscheinlichkeit" oder vielmehr die Analogie gelten, so wird das Verhältnis der Assyrer zu den Nichtassyrern Kappadokiens nicht das schutzbedürftiger Kaufleute zu ihren Beschützern, sondern vielmehr dasjenige sein, welches der militärischen Überlegenheit der Heimat sichere Auswanderer oder Handels-

---

mitteilt, auch in den von ihm und Ebeling bearbeiteten mittelassyr. Texten aus Assur selbst in kaum veränderter Form.

1) In demselben Grade nämlich wie Cont 27 (bei Landsb. [unter der irrigen Nr. TC 23] auf S. 12) von Landsb. für einen *rubā'um* in Burušḫaddum herangezogen wird, muß natürlich auch TC 39 (bei Landsb. auf S. 24) für einen *rubā'um* in Tuḫpija (= „hethit." *Tuḫuppijaš* [Maier-Garstang, Index of Hittite Names I 47 u. ö.], in Kültepe-Texten vor allem noch Gol a [Babyloniaca II 42] Z. 13 als *Du-uḫ-bi-a* belegt) geltend gemacht werden. (Diesen Umstand hat leider auch Ref. ZA N. F. 2 (36), 25 übersehen. Auch hätte schon damals auf eine Notiz von Sayce [Mus. Journ. 9, 148 ff.] über einen „Prince of Waskhane" hingewiesen werden sollen; da wie Tuḫpija so auch Waššanija [nach Gol 21] einen *wabartum* [s. u.] besitzt, braucht nämlich dieser Hinweis durchaus nicht so wertlos zu sein wie die übrigen a. a. O. zu findenden Mitteilungen von Sayce.) 2) S. die vorige Anm.

1) Übrigens würde sich auch in dem Fall, daß man dem „kapp. *rubā'um* eine mehr religiöse Stellung zuspricht, wie ich es a. a. O. in Erwägung zog, Landsb.'s Annahme eines „einheimischen" kleinasiat. *rubā'um* erübrigen, da ein Assurtempel, wie er uns in Uršu direkt bezeugt ist (Landsb. S. 11), mindestens auch für die übrigen *qārū*, also u. a. Kaniš, Waḫšušana, Burušḫaddum und Durḫumid (s. u.), anzunehmen ist.

Zum altbabyl. *mār iššakkim* und *iššakkum* (dessen Stellung anders ist als diejenige des *Patesi* älterer Zeiten [s. Ed. Meyer, G. d. A. I, 2^3 554 ff.]), vgl. jetzt Thureau-Dangin RA 21, 2; 10 Zeile 1 ff., zum *ēkallum* auch Walther, Das altbabyl. Gerichtswesen S. 260. Für „Paläste" in Kappadokien s. noch den Landsb. noch nicht zugänglich gewesenen Text CCT II 47a, der einen *ēkallum* in Waḫšušana nennt, sowie auch VAT 6209 (s. ZA N. F. 2 [36], 27^3) mit einem *ēkallum* in Šamuḫa, welches gleich Waššanija, Tuḫpija usw. einen *wabartum* (s. u. sub III) hat.

2) Klare Belege hierfür liefert ja auch das Alte Testament; s. z. B. I Reg 20, 34.

3) Šarri-tamḫari-Epos (VS XII Nr. 193) Vs. 9 ff.; CT XIII 44 Vs. II 5; Boghazköjtexte in Umschrift II Nr. 3 Vs. 11.

reisende der Bevölkerung eines Vasallenstaates oder der eroberten Provinz gegenüber einnehmen. Und wie der Ref. teilweise bereits früher hervorhob (ZA N. F. 2 [36], 22 f.), enthalten die Kültepe-Texte denn in der Tat auch allerlei Nachrichten über Einrichtungen der Verwaltung und des Gerichtswesens in den assyr. Handelszentren Kappadokiens, die sowohl jede für sich als insbesondere in ihrer Gesamtheit die Folgerung gestatten, daß jene altassyr. Kaufleute Untertanen eines von Assur aus regierten Großreiches waren, dessen Organisation von derjenigen des annähernd gleichzeitigen altbabylonischen Staates Ḫammurapis nur wenig verschieden war. Derartige vom Materiale selbst geforderte Schlüsse glaubt Landsb. freilich (ZA N. F. 1 [35], 225; AO 24, 4, 6) a limine abweisen zu können: „nicht nur daß die Tafeln keinerlei assyrischen Beamten in Kappadokien erwähnen, ein solches assyr. Großreich zur Zeit der Dynastie von Ur, wo Assur ein armseliges, vielleicht nur nebenamtlich verwaltetes Patesi-tum war, ist undenkbar" und „auch die folgende Periode, in der wir Babylonien in drei Teilreiche gespalten sehen, eine Zeit, in welche das Eindringen der sog. Westsemiten in Nord- und Südbabylonien fällt, brachte kaum eine größere Machtentfaltung von Assur, die mehr als ephemere Bedeutung gehabt hätte".

Indessen auch hier zeugen Einzelbeobachtung wie allgemeine orientalische Geschichte gegen Landsb.: den in den Kültepe-Texten genannten Beamten wie dem *rabi mugē* oder *rabi sikkitim* eigenen assyr. Bezeichnungen; der *alaḫḫinum* insbesondere, in welchem Landsb. einen einheimischen Soldaten sieht, erscheint, wie mir Ebeling schon vor Jahren bemerkte, auch in den mittelassyr. Urkunden, die, nach dem wenigen zu urteilen, was darüber bisher bekannt geworden ist, den altassyr. aus Kappadokien überhaupt in mancherlei Hinsicht verhältnismäßig nahestehen dürften. Die Möglichkeit der plötzlichen Bildung eines altassyr. Großreiches vom Tigris bis zum Halys aber wird nur leugnen, wem das Entstehen und Vergehen altorientalischer Herrschaften, etwa derjenigen des Lugalzaggisi, des neubabylonischen oder des medischen Reiches, nicht gegenwärtig ist. Somit könnten nur chronologische Schwierigkeiten, etwa die Notwendigkeit, die Assur und assyrische Rechtsprechung erwähnenden Kültepe-Texte in die Zeit babylonischer Suprematie über Assur zu versetzen, der Einordnung unserer Texte in ein nicht sehr lange Zeit bestehendes assyrisches Großreich widersprechen. Derartige Hindernisse bestehen jedoch, wie der folgende Abschnitt zeigen möge, nicht.

II. Das Alter der Kültepe-Texte und die Blüte Assyriens unter Ilušumma und seinen nächsten Nachfolgern.

Zur Datierung der Kültepe-Texte dienen seit 1911 zwei mit Siegelabrollungen versehene sog. Case-Tablets. Das Siegel der einen Urkunde, die über einen *dīn ālim*, eine gerichtliche Anordnung der „Stadt" (d. i. Assur, s. o. Sp. 755), aussagt, lautet auf den Namen „Šarrum-kēn Priesterfürst des Gottes Assur, Sohn des Ikunum Priesterfürsten des Gottes Assur"; die Tafel ist somit um einige Jahrzehnte älter als Ḫammurapi, dessen 1. Regierungsjahr — nach den Ansätzen Ed. Meyers[1] — 1947 v. Chr. war. Die zweite Urkunde, deren Text von der Norm der zahlreich bekannten Verpflichtungsscheine kaum abweicht, trägt auf einer ihrer fünf Siegelabrollungen den Namen eines Schreibers Ur-Lugalbanda, der sich als Knecht des „Ibbi-Sin, Königs von Ur, Königs der vier Weltgegenden" bezeichnete. Da man nun im Hinblick auf solchen Befund gewohnt ist, als Zeit der Abfassung dieser Tafel die letzten Jahre der 3. Dynastie von Ur, speziell die Zeit Ibbi-Sins (2204—2180) anzunehmen, liegt es ja nahe, mit Landsb. zu meinen, die uns bekannten „kappad." Texte erstreckten sich, z. T. sogar noch einige Jahrhunderte älter als Ibbi-Sin, von Šarrum-kēn an aufwärts über längere Zeiträume des 3. Jahrtausends, gehörten insbesondere aber jener Zeit der Vormacht Urs über das „armselige Patesi-tum Assur" an.

In Wirklichkeit jedoch — und zwar unabhängig von der Frage, ob das Siegel des Ur-Lugalbanda hier in zweiter Verwendung erscheint oder nicht[2] — sind die Tafeln, die die Unterlage für Landsbergers Aufstellungen abgegeben haben, nicht der Zeit des Ibbi-Sin, sondern vielmehr ausschließlich derjenigen Šarrum-kēns zuzuweisen. Diejenigen Texte nämlich, welche unter Verwendung der altassyr. Monatsnamen nach einem Jahreseponymen (*li-mu-um*) datiert sind, welche ferner die teils schon oben erwähnten, teils noch zu besprechenden Nachrichten über *rubā'um*

1) Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens S. 25.

2) Diese Frage aufzuwerfen, hat leider auch der Ref. bei seiner früheren Behandlung des Gegenstandes (OLZ 1923, 538 ff.) versäumt, weil Thureau-Dangin, der erste Herausgeber des Textes (RA 8, 142 ff.), erklärt hatte „l'hypothèse d'un réemploi tardif est tout à fait improbable". Die neuerdings von Dr. Eißer und mir beobachteten Prinzipien der Sieglung der altassyr. Rechtsurkunden lehren jedoch, daß wir auf dem betreffenden Case-Tablet zwar tatsächlich fünf Siegelabrollungen erwarten müssen, diese aber den beiden Schuldnern Dakniš und Ḫuruta und den drei Zeugen Zilulu, Aššur-dan und Ikunum zuzuschreiben sind, so daß für eine Sieglung durch einen in dem Texte selbst nicht erwähnten Schreiber Ur-Lugalbanda vermutlich kein Platz bleibt.

und *ēkallum*, über *ālum*, *qārum* und *wabartum*, über *dīn ālim* und *dīn qārim*, *bīt ālim* und *bīt qārim* usw. usw. bringen, sind dadurch charakterisiert, daß in ihnen immer von neuem die gleichen, untereinander großenteils engst verbundenen Personen begegnen, und zwar derart, daß regelmäßig nur das Nebeneinander, nicht aber auch das Nacheinander von Großvater, Sohn und Enkel bezeugt wird, und daß die Epoche, über die die Tafeln aussagen, auf nicht mehr als höchstens zwei bis drei Generationen geschätzt werden kann[1].

Das Zeitalter, in welches demgemäß die gerade auch für Landsbergers abweichende Darstellung ausschlaggebend gewesene große Masse der Kültepe-Texte durch die von Šarrum-kēn beglaubigte Entscheidung der „Stadt" gerückt wird, ist nun durchaus keine Zeit politischer Ohnmacht Assyriens gewesen: Ilušumma, der Urgroßvater und 3. Vorgänger des Šarrum-kēn hat, wie wir teils aus einer babyl. Chronik[2], teils aus seinen eigenen Inschriften[3] erfahren, nicht nur Ḫammurapis fünftem Vorgänger Sumuabu (2049—2036) als unabhängiger Fürst gegenübergestanden, sondern sogar auch die Verhältnisse Babyloniens, insbesondere der alten Vororte Akkad, Nippur und Ur, neuzugestalten vermocht, ein Unternehmen, das, wie die ganze spätere assyr. Geschichte lehrt, größere Ausdehnung und entsprechende Macht Assyriens zur Voraussetzung hat. Daß aber auch Šarrum-kēn noch selbständig war und seine Unabhängigkeit nicht etwa an die aufstrebende Dynastie Sumuabus verloren hatte, dafür zeugt im Einklang mit dem, was wir aus anderen Quellen über die zunächst geringe Macht der Vorfahren Ḫammurapis erfahren, das Šarrum-kēns Siegel tragende „kappad." Aktenstück selbst mit dem ausdrücklichen Vermerk *kunukki waklim* „Siegel des *waklum*"; denn (*w*)*aklum* „Richter" ist uns, wie ich bereits ZA N. F. 2 (36), 24 belegt habe, speziell als der Titel bekannt, den im Laufe der Jahrhunderte mehrere unabhängige Priesterfürsten von Assur sowohl in Inschriften an Profanbauten als auch insbesondere in juristischen Texten bevorzugt haben[4].

Die Einreihung der Kültepe-Texte in das als älteste uns bekannte Blütezeit Assyriens zu bezeichnende Zeitalter Šarrum-kēns läßt es schließlich auch wenig geraten erscheinen, die „kappad." Tontafeln uneingeschränkt ein Erzeugnis des dritten Jahrtausends zu nennen. Die Kombination der altbabylonischen Quellen und der assyrischen Königslisten mit den bekannten Angaben Salmanassars I., Tiglatpilesers I. und Assarhaddons liefert nämlich, wie ich an anderer Stelle — infolge Raummangels freilich nur in aller Kürze — zu begründen versucht habe[1], folgende auch Šarrum-kēn umfassende Tabelle auf unsere Zeitrechnung reduzierbarer Daten der Frühgeschichte Assyriens:

Errišums I. Tod: 2000
Ikunum
Šarrum-kēn
Puzur-Aššur II. } 4 Herrscher = ca. 48 Jahre
Aḫḫi-Aššur
Rīm-Sins Herrschaft über Assur : ca. 1952—1940[2]
Errišu II. : ca. 2 Jahre
Šamši-Adads I. Thronbesteigung: kurz vor 1937[3]

1) Zu einem ganz ähnlichen Resultat wird voraussichtlich das neuerdings ausgegrabene Material führen: bei meinem Besuche des Kültepe im Oktober 1925 faßte Herr Prof. Hrozný seinen auf Grund seiner ersten größeren Funde gewonnenen Eindruck in den Worten „eine Generation" zusammen. Das gleiche lehrt schließlich auch die Tatsache, daß die 364 von Landsb. benutzten Texte nur ca. 30 verschiedene līmu-Beamte als Jahreseponymen kennen lehren.

2) L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian Kings II 119.

3) Assur 20488 u. Dupl. (Vortrag von E. Forrer auf dem Leipziger Orientalistentag 1921). [Vgl. AOB I, 9.]

4) Beachtenswert ist in diesem Zusammenhange die in Assur bis dahin beispiellose erhebliche Bautätigkeit des Ilušumma und seiner nächsten Nachfolger (die meisten Belege schon bei Weidner, MVAG 1915, 4, 35 f.); denn auch diese hat, wie die spätere Geschichte des Landes lehrt, eine Epoche militärischer Macht und wirtschaftlicher Blüte Assyriens zur Voraussetzung.

1) Siehe DLZ 1926 Sp. 567 ff. [Daselbst Sp. 571 lies natürlich: a) „zuvor war der Tempel meines Herrn Assur, den vormals Ušpia gebaut hatte, verfallen, und Errišu hatte (ihn neu) gebaut. 159 Jahre waren seit der Regierungszeit des Errišu dahingegangen und er war wieder verfallen und deshalb hatte Šamši-Adad (ihn neu) gebaut. (Weitere) 580 Jahre waren dahin gegangen, aber ....." . Wenn mir gegen die Ausführungen der Sp. 572 von kompetenter Seite bemerkt wird, ein längerer Aufschub des Neubaues des Assurtempels könne für die Zeit so bedeutender Herrscher wie Arik-dēn-ili und Adad-narari nicht in Frage kommen, so sei demgegenüber hier nur hervorgehoben, daß sich jene Könige nach Ausweis ihrer vom früheren und späteren Gebrauch so erheblich abweichenden Titulaturen in erster Reihe doch als Herrscher von Enlils Gnaden betrachtet zu haben scheinen.]

2) Die m. E. auch aus der Stele Ḫammurapis (IV 55—59) zu entnehmende Katastrophe, die Rīm-Sin von Larsa durch die Eroberung der Hauptstadt dem altassyr. Reich Ilušummas und seiner fünf Nachfolger bereitete, läßt auch verständlich erscheinen, warum der altassyr. Bazar am Kültepe, soweit ich sah, keine Spuren gewaltsamer Zerstörung zeigt, sondern den Eindruck friedlicher, durch den bloßen Lokalbefund schwer erklärlicher Räumung erweckt.

3) Der Name des Vaters dieses Šamši-Adad I., des Vasallen Ḫammurapis (s. VAB 5 Nr. 284, 12; vgl. auch VAB 6 Nr. 40), ist uns unbekannt: die leider auch ZA N. F. 2 (36), 27 angenommene Kombination des BE VI 1 Nr. 18, 44 genannten *Be-el-DA-bi* mit ^{d}*Enlil-ka-bi* (KAH I 51 b, 12 ff.) scheitert schon deshalb, weil Meißner und Ungnad (OLZ 1921, 17) gezeigt haben, daß Sinmuballiṭs Zeitgenosse *Bēl-ṭābi* nach Ḫirītu gehört.

Išme-Dagan I.
[. . . . .]aššat
Rimuš
ŠI-Ninua
Šarrūma-Adad
Errišu III.
} Šamši-Adad I. und 6 weitere Herrscher = ca. 96 Jahre[1]

Šamši-Adads II. Thronbesteigung: ca. 1841[2]
Išme-Dagan II.
Šamši-Adads III. Tod: kurz nach 1766
14 Könige bis zu Erība-Adad I. = ca. 380 Jahre
Aššur-uballiṭs I. Thronbesteigung: ca. 1380.

(Schluß folgt.)

Neue Kontrakte aus Babylonien[3].

Von B. Landsberger, Leipzig.

Dank gründlicher Arbeit der Philologen und Rechtshistoriker können heute die Urkunden der Hammurabi-Zeit als eines der am besten erforschten Teilgebiete der Assyriologie gelten. Nur hier ermöglicht es die Sammlung von Kohler (Koschaker) und Ungnad[4], den verarbeiteten Stoff rasch zu überblicken, während z. B. die neubabylonischen Schwestern der altbab. Kontrakte, obgleich seit Jahr und Tag in Menge bekannt, der Vergessenheit anheimgefallen sind. Das wache Interesse der Juristen bürgt dafür, daß es sich hier um mehr als eine Modeerscheinung handelt. Aber von dem etwa in den Jahren 1910—16 auf assyriologischer Seite entfalteten Eifer ist heute nicht mehr allzuviel zu spüren. Und doch bringen die neuen Texte immer wieder neue Formen des Rechtsgeschäftes, fordern immer tiefere Klärung der termini.

Dieser Band ist eine unmittelbare (durchpaginierte)[1] Fortsetzung von UM VIII 1, vom gleichen Autor. Die Nummern 1—182 bringen Urkunden aus Nippur[2], im großen und ganzen zeitlich angeordnet. Nr. 103 f., 106 f., vielleicht 167 und wahrscheinlich 157[3] gehören der Dynastie von Isin an, Nr. 105 der Regierung des Sin-erībam von Larsa, Nr. 108—156, 179 f., 182 den Königen Rīm-Sin, Ḫammurabi und Samsu-ilūna, Nr. 158 bis 163 sind aus der Kassitenzeit (Nr. 160 vom 7. Jahre eines rätselhaften Königs ᵈEnlil-ā-maḫ); der Rest ist altbabylonisch, aber undatierbar. Nach Nr. 120 muß Ḫammurabi schon in seinem 29. Jahre vorübergehend in Nippur als König anerkannt gewesen sein. In dieser Tafel (wie auch in der eng dazugehörigen Nr. 117) geben ihm die Schreiber von Nippur, wie sie es von altersher gewohnt waren, das Gottesdeterminativ. Als regulärer Herrscher hat Ḫamm. dies verboten[4]. Keine altbab. Urkunde von Nippur geht über Samsu-ilūna 29 hinaus. — Aus Sippar stammen Nr. 183—261[5], von Immerum bis Ammi-ṣaduqa (nicht chronologisch geordnet); Nr. 255, 263—265 aus Südbabylonien.

Die Kopien Chiera's verdienen uneingeschränktes Lob, auch die beiden Verzeichnisse von Personennamen (1. für die Urkunden aus Nippur, 2. für die übrigen) sind im allgemeinen brauchbar. Freilich haben sich besonders in das zweite manche unverstandene Appellative eingeschlichen, so *A-du-mi-a-bi-šu* Vater des Aḫuni, lies dafür: *A-ḫu-ni-ia um*(!)*-mi-a-ni-šu*; *Da-da-la-ma-zuú-* lies É.DA (*edakkum*[6]) *ma-la ma-zu-ú*; *Ê-a-pa-ši* lies ḫun-gá *a-pa-lim*; *E-da-kum* lies *ĕdakkum*[6]; *E-ri-ib-bítum* lies *ērib bītim*; *Ḫa-ar-tum* für *zu-ḫa-ar-tum*; *Ia-ab-li-ia-di* lies *Ia-ab-li-ia* KI; *Ì-lí-ra-bi-nu-um* für *Mâr-ì-lí ra-bi-*<*a*>*-nu-um*; *Ilât-za-am-ta* lies AN.ZA.QAR *ša*; *Ki-ir-ri-i-si-in-ê-a* = *kirri* (vgl. Nr. 242, 3) *isin Ēa*; *Bêltija-ṭa-ab* lies *ù Mu-da-du*; *Pa-ak-ri-šu* vielmehr *pagrišu*; *ru-uk-bu-um* kein Eigenname; *Ru-uk-zu* lies *ru-ug-ba*; SAL+KU ᵈLugal[1]gú-dù-a lies *ēnti* ᵈ*L.*; *Šamḫu-ru* lies *uḫḫuru*. Diese Fehldeutungen (denen sich noch die Fälle des Verlesens der Personennamen selbst anreihen ließen) sollen zeigen, daß Chiera nicht tief in seine Texte eingedrungen ist, und somit den Rezensenten rechtfertigen dafür, daß er bei der folgenden Inhaltsschau nicht an die Übersetzungen, die Verf. einer Auswahl der Texte (42 davon) beigibt, sondern an diese selbst sich hält.

Nippur als heilige Stadt gibt sich durch den großen Prozentsatz der von Priestern und Nonnen herrührenden Urkunden zu erkennen. Die durch fortgesetzte Erbteilung meist schon auf wenige Tage im Jahre zusammengeschrumpften Einnahmen aus Tempelämtern können (die eigentlichen Priesterämter wohl nur innerhalb der eigenen Kaste) verkauft werden. Außerdem hatten die Priester noch den Nutzgenuß von dem Tempel

---

1) Mit Šamši-Adad I. und seinen drei nächsten Nachfolgern rivalisierten, wie Ed. Meyer, Die ältere Chronologie 14 f. nachgewiesen hat, Adasi und sechs weitere Fürsten. Da Assarhaddon den Adasi als den *mukīn šarrūti* ^{mā}*Aššur* „der (fort)bestehend machte das Königtum Assyriens" rühmt, darf weiter vermutet werden, daß Adasi dem von Šamši-Adad I. verdrängten Hause Errišus II. angehörte und die Oberherrschaft Ḫammurapis nicht anerkannte.

2) Šamši-Adad II., dessen Taten ja aus KAH I 2 und der Tirqa-Inschrift ZA 21, 248 bekannt sind, müssen auch die Bauziegel vom Assurtempel KAH II 16 und Dupl. zugeschrieben werden, und zwar schon deshalb, weil nach Assarhaddons Zeugnis Errišums I. Neubau des Assurtempels erst 1874, also nicht schon unter Šamši-Adad I., reparaturbedürftig wurde. Im übrigen führen die Namen Šamši-Adads und seines Sohnes zu der Vermutung, daß durch Šamši-Adad II. die Dynastie Šamši-Adads I. von neuem zur Herrschaft kam.

3) Chiera, Edward: Old Babylonian Contracts. Philadelphia: University Museum 1922. (114 S. u. 100 Taf.) 4° = University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian Section. Vol. VIII No. 2.

4) Deren siebenter Band wird die hier besprochene Textausgabe enthalten. Sein Manuskript ist zum großen Teile fertiggestellt. [Nr. 135 findet sich nach einer Umschrift Langdon's als Nr. 1654 schon im 6. Bande.]

1) Nur in der Liste p. 211 ff. („Description of the Documents") ist bei den Zitaten die fortlaufende Seitenzählung nicht berücksichtigt, hier ist jedesmal zu den Seitenangaben die Zahl 110 zu addieren.

2) Davon Nr. 1—102 in UM VIII 1, sämtlich Dyn. von Isin und Larsa.

3) Datiert nach dem Bau der „großen Mauer von Nippur"; wahrscheinlich Anfang der Dyn. von Isin, nicht 3. Dyn. von Ur.

4) Erst in der Kassitenzeit kam dieser Brauch wieder auf: Nr. 159.

5) Aus den Sammlungen Khabaza, Shemtob, Prince des Pennsylv.-Museum. Dies vermerkt Chiera bei den Übersetzungen, leider aber nicht in der „description of documents".

6) „Seitenhaus" Nr. 201, 1; 205, 3; 224, 1 vgl. BE VI 1, 47 und 49.

gehörigen Feldern (a-šag gišgar[1]). Das gewöhnliche Wort für „Priester" ist in Nippur guda, das die Akkadier mit *pašīšu* „Gesalbter" wiedergeben, also deutlich eine Kasten-, nicht Funktionsbezeichnung. Das guda-Amt ist meistens kumuliert mit dem des „Ältesten", bur-šuma, das vielleicht der stellvertretenden Einführung der Adoranten vor die Gottheit dient, so nach Nr. 169, 7ff.: nam-bur-šu-ma dumu Nibru KI dumu Ì-si-in KI ù dumu kur MAR.TU. Eine höhere Kaste ist wohl der nu-eš = *nisakku*. Dazu die Hilfsämter: nuḫaldim „Koch" (Nr. 178); niduḫ „Pförtner" (Nr. 133: Pförtneramt der drei Tore von Ekur, des Schatzhauses vom Tempelteile ekur igigal, zugleich Wächteramt über alle Statuen). Während die eigentlichen Priesterwürden als PA.DINGIR bezeichnet werden, sind die Ämter des PA.É „Hausvorsteher" (nach Nr. 166 III 15 ist dieses Amt im Besitze einer Nonne, die es an einen Freigelassenen verschenkt) und des (lù)-nigdabba, d. i. wohl des Einnehmers der gewisser Opfergaben[2], ein PA.LUGAL, also wohl dem König verantwortlich, aber gleichfalls veräußerbar (Nr. 131; 135; 138). Nicht als vererbbar, bzw. verkäuflich belegt sind die Stellungen des gala (Kultsängers) und nar (Musikers). — Die Nonnen (SAL.ME = ukur = *nadītu*[3], die dem Ninurta heilig sind (nur einmal SAL ME dItu[run]gal Nr. 104, 5) leben wie die *nadītu* des Šamaš in Sippar, in einem eigenen Stadtbezirk (ki-ukurra Nr. 105, 2 u. 7; 142, 1; 166 III 13; 177, 10 u. 14; 181 passim; auch Nr. 7, 6), in ihren eigenen Häusern. Ihr Erbgut wird von den Brüdern verwaltet, die sich dafür zur Alimentierung der Schwester verpflichten (Nr. 116); ausgedehnten Feldbesitz, wie in Sippar, haben sie anscheinend nicht, aber, wie dort, besitzen sie „Ringgeld" und Sklaven; Nr. 166 ist ein Verzeichnis von Schenkungen der *nadītu* an Freigelassene und Verwandte (stets Schwestern oder deren Töchter), vermutlich bei gleichzeitiger Adoption dieser. Von einer solchen handelt der Schluß des Textes. Die Nonnen unterstehen einem PA ukurra Nr. 112, 17 (vgl. 168, 26), bzw. maškim ukurene Nr. 142, 26/25.

Das weltliche Nippur macht mit seinen schablonemäßigen Geschäften (in der Mehrzahl Häuserhandel, kleine Getreidedarlehen) einen provinziellen Eindruck. Für die Bedeutung seines Hafens (*kār Nippur* Nr. 125, 6/7)[4] gibt es noch keine Belege. Indes liefert uns Nr. 151 das sumerische Formular für die Kommenda: Zwei tabba erhalten von einem damgar Geld zum Handel mit Schafen. Dieses dürfen sie aber nicht schlechtweg zum Einkauf verwenden, sondern sie müssen „ihren Kopf abmühen; sie sind damit auf die Reise gegangen und werden nach deren Beendigung das Kapital an den Geldgeber abführen, den Gewinn ([nig-agal]la Z. 14) untereinander gleichmäßig teilen; (die Einrede:) Er hat es mir (nur) in Kommission gegeben, oder es (nur) bei mir deponiert! (gizkim-ám-ti-la ù ám-mi-ib-kid-kid = *iqīpam īzibam* VS 9, Nr. 182f., 7f.) wird der Geldgeber nicht gelten lassen(?)". — Felderwirtschaft: Das kultivierte Feld ist nicht, wie in Sippar, ašag abšen[5], sondern ašag gúg še, phonetisch wohl *eglum ur-ba-ta-num* BE VI 2, Nr. 26 I 19 u. III 1, so wegen gúg = *urbatu*, sonst „Schilf", hier wohl „Halm". — Nr. 134 gibt Feldmaße: 1. Die Fläche (IŠ) von Feldern, die geeggt (giš-ùr-ra Z. 3 u. 32) und vorgepflügt (apin-šu-kin Z. 5, 26, 28f.) werden, aus Längs- und Breitseite (uš und sag), diese in GAR gemessen, da die Flächeneinheit SAR ein Quadrat von 1 GAR Seitenlänge ist; 2. die Saatmenge wird nicht aus uš und sag errechnet, sondern aus uš und abšen. Wenn die Saatmenge, in sila ausgedrückt, = z, uš (in GAR gegeben) = u; 1 abšen = a ist, so gilt in 5 von den 7 zahlenmäßig sicheren Beispielen approximativ die Gleichung: $z = \frac{u \times a}{60}$. Danach war abšen vielleicht die Einheit einer zur bequemen Berechnung der Saatmenge vorgenommenen Querteilung der Felder. Aber wie kommt es zu dieser Bedeutung? — Feldpacht mit Getreidevorschuß an den Pächter Nr. 122. — Unterstützungsdarlehen (šu-buluggenannt), bei Gesundung rückzahlbar Nr. 140. — Für die Sonderstellung des Sonnengottes als Gott des Volkes, die praktisch in seiner Fürsorgetätigkeit sich zeigte, spricht es, daß selbst in Nippur nur er unbefristete Darlehen vergab: Nr. 150, wo Nannar und Inanna dem Uta als Zeugen dienen; befristet Nr. 127. — Strafprozeß vor dem *puḫru* von Nippur[1] Nr. 173.

Für die Kassitenzeit charakteristisch ist der Tauschhandel von Mobilien, wobei die Werte in Gold bemessen werden, so Nr. 159; in Nr. 163 wird auf Veranlassung der Partei A die Partei B gemäß königlichem Edikt vom *guennakku* zur Zahlung von 10 Schekel Gold an C verurteilt; mit einer Sklavin in diesem Werte ist C nicht zufrieden, er verlangt Barzahlung, ist aber schließlich mit der Abgeltung der Schuld in Vieh einverstanden und wiederholt mehrmals die *lā ragāmu*-Forme. — Barzahlung in Gold für eine Sklavenfamilie (1 alte Frau mit Tochter, Sohn und Schwiegertochter). Verkäufer ist ein Priester der Ninlil[2], Käufer ein Sklave (lù-sag) des Enlil-Kidinni, (Stadt-) Archivar von Nippur, Nr. 162. — Garantie für Sklaven (vgl. Ungnad, OLZ 1907, 145) Nr. 161.

Urkunden aus Sippar. Darlehen, Redensart *qāti* NN. *našḫat*: a) *qāti* B (Schuldner) *našḫat*: die Schuld geht auf einen Dritten über, der binnen Monatsfrist zu zahlen hat (vgl. ZDMG 69, 502 Anm. 4) Nr. 216; b) *qāti* A (Gläubiger) *našḫat*: die Forderung geht auf einen Dritten über, dem der Schuldner binnen 10 Tagen zu zahlen hat, Nr. 245[3]; c) *qāti* A (Gläubiger) *itti* C (Bürge) *u* B (Schuldner) *našḫat*: die Schuld (oder ein Teil davon) ist vom Bürgen bezahlt, Nr. 207[4]. — Personenmiete: *itti pagrīšu u ra[manīšu]* bei Selbstvermietung Nr. 257, 2. — In Nr. 196 vermietet sich ein „Pflüger" für die Dauer des Bedarfes (*adi paṭār erēšim*[5]) gegen ein Schekel Monatslohn und Beköstigung (= 2 qa Speise, 3 qa Getränk pro Tag). Er haftet für „Augen, Hörner[6], Hufe und Schwanz" (der Zugrinder). „Wenn er den Rindern die Geschirre abnimmt (GUD.(!)HI.(!)A *u-ra-aq-ma*), muß er das Geld für die Geschirre (*kasap i-ni-tim*) bezahlen." Entzieht er sich irgendwie[7] der Arbeit, verliert er den Lohn. — Feldpacht. Ein Teil des Feldes ist Neubruch und bildet ein *šūzubu* Nr. 253, 17. — Das Verhältnis zweier Gesellschaftspächter zueinander regelt Nr. 200, wobei der am Arbeitsertrag (*mānaḫtu*) minder beteiligte Gesellschafter sich verpflichtet, nicht zu reklamieren. — Die von

1) Ideogr. PAD, entlehnt als neubab. *keskerru*.

2) Für nigdab in dieser Bedtg. s. Kult. Kal. 94[2] und 95.

3) Die Ansetzung mit *ṭ* bewährt sich nicht. Wohl einfach „die Brachliegende", d. h. zwecks Kindererzeugung nicht Befruchtete, mit dem beliebten Vergleich von Frau und Feld.

4) Diese Quittung illustriert Darlehensgeschäfte nach Art von VS 9, 83f.

5) So, nicht eššen, nach Scheil, RA 21, 52.

1) Drei Mörder werden hier zum Tode verurteilt.

2) Verkauft er seine eigene Familie?

3) Hier *qātāt* A *u* A_1 *našḫat* wohl schlecht für *našḫa*.

4) Für *našḫat* hier *naḫsat*. Versehen oder vulgärsprachliche Metathesis?

5) Vergl. VS 7, Nr. 87, 4, beidemal *erēšu* wohl = „pflügen".

6) *qannī* für *qarnī* (wie *annu* für *arnu*, *gunnu* für *gurnu*).

7) *inappuš* (?), *inassaḫ*, *inaddi*, *ittallak*.

Koschaker, Hamm. Ges. VI 119 behandelte Kombination von Garten- mit Feldpacht Nr. 246. — Nr. 226: Aus dem Lehnsgut eines Soldaten war widerrechtlich Privateigentum geworden, das betreffende Feld wurde an A verkauft. Der König zerbricht die Tafel, der Soldat kehrt in sein Feld zurück. „Dafür, daß der Kaufkontrakt, der bei A war, zerschlagen wurde und dafür, daß es sich wirklich um ein in die Lehnsliste[1] eingetragenes Feld handelt, haftet B.“ — Nr. 183 (ebenso CT 4,18 b und vielleicht AJSL 29, 300) bucht Ausgaben des *gagû* aus bestimmten Anlässen: a) *biblu*-Gaben, wohl aus Anlaß der Installierung einer Novize, an diese selbst und ihren Bruder[2]; b) für Festschmäuse am Tage des *sebût šattim* (s. Kult. Kal. 85), am „Schicksalstage der Nonnen“, am Tage des ab-è (-Festes) der Nonnen (s. Kult. Kal. 35 f.). — Nr. 194 Inventaraufnahme der Innenausstattung eines Tempels des Ea und der Damkina (nach IV 10 und 19 wohl Teil eines Annunîtu-Tempels).

Von den Urkunden aus Südbabylonien bemerkenswert Nr. 264: Prozeß vor den *wardâ šarrim* mit Eid vor der Doppelaxt, wohl im Tempel alallamaḫ von Ur (so wohl Z. 15 nach Z. 35 zu ergänzen). Die Söhne eines Adoptierten schwören, daß ihr Vater nicht enterbt wurde und behalten ihre Anteile am *pašîšu*-Amt im Tempel der Bau und des Nergal.

Mit diesen dürftigen Proben ist nur ein geringer Teil des Inhalts dieses reichen Bandes ausgeschöpft.

Koldeweys „Das wieder erstehende Babylon“ in neuer Auflage[3].

Von Julius Jordan.

In dieser noch vom Verfasser bearbeiteten Neuauflage werden uns zu den in den ersten drei Auflagen bis zum Jahre 1912 veröffentlichten die Ergebnisse der Ausgrabungen an der Zikurat Etemenanki, am westlichen Teil der Südburg und an der Hauptburg des Kasr sowie am Hügel Babil gegeben, so daß diese gedrängte Übersicht über die Erforschung Babylons nunmehr alles enthält, was die deutschen Ausgrabungen in ihrem 18-jährigen Verlaufe bis zum Jahre 1917 ermittelt haben.

Ein Vergleich zwischen den rekonstruierten Perspektiven von Etemenanki (Abb. 119, Seite 186) der alten und der neuen Auflage zeigt die Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis vom babylonischen Turm in seinem Peribolos. Zwischen den Seiten 190 und 191 ist die bereits in der Nr. 59 der Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Mai 1918 veröffentlichte und ausführlich begründete Wiederherstellung des Turmes von Koldeweys Hand eingeschaltet, die sich bekanntlich im wesentlichen auf die nachgewiesenen Ruinenreste und die inzwischen wieder im Original aufgefundene und von P. Scheil veröffentlichte Tontafelinschrift des Anubelschunu stützt und die sich entgegen vereinzelten ablehnenden Beurteilungen und einem anderen Rekonstruktionsvorschlag von Dombart-München als die bei unseren heutigen Kenntnissen wahrscheinlichste durchzusetzen beginnt.

Der westliche Teil der „Südburg“ des Kasr liegt nun mit seinen beiden Haupthöfen samt -gemächern für den König und die Königin sowie mit den anstoßenden Wohnungen für Personen des königlichen Haushaltes im genauen Plan vor und rundet damit das Bild der monumentalen „Südburg“ zu einem an Großartigkeit, an Viel- und Weiträumigkeit kaum zu übertreffenden Ganzem ab.

Auch für die „Hauptburg“ ist ein großer Teil der Raumgruppierung durch einen Grundplan belegt und die größere Reichhaltigkeit an künstlerischen und wissenschaftlichen Schätzen, die Nebukadnezar und seine Nachfolger, wie die Inschriften behaupten, gerade in diesem Palastteil aufgehäuft hatten, durch Funde bestätigt.

Nebukadnezars Palast im Hügel „Babil“ wird als Sommerpalast angesprochen, dessen wesentliche Grundrißgestalt durch einen neuen schematischen Plan belegt wird.

Auf dem neu beigegebenen Plan Abb. 256 gewinnen wir jetzt einen vorzüglichen Überblick über die gewaltige Bauleistung Nebukadnezars und zugleich über Lage und Gestalt der meisten Monumentalbauten, der Befestigungsanlagen der inneren Stadt, der Wohnstadt im „Merkes“ und des griechischen Theaters, deren Kenntnis wir der deutschen Ausgrabung unter Koldeweys Leitung verdanken.

„Damit sind die wichtigsten Punkte der großen, berühmten Stadt so gut wie erledigt“ schreibt Koldewey mit berechtigter Genugtuung im Vorwort zu der neuen Auflage, die an Gediegenheit und Vornehmheit der inneren und äußeren Ausstattung die früheren Auflagen dieses einzigartigen Buches womöglich noch übertrifft.

Das Motiv der Kindesunterschiebung in einer hethitischen Erzählung.

Von Hans Ehelolf, Berlin.

Wenn hier der Keilschriftedition vorgegriffen und ein Abschnitt aus einem hethitischen Text zunächst in Umschrift vorgelegt wird, so recht-

1) *mu-da-si* Rs. 4; zu kombinieren mit *gu-da-si-e* CT 4, 19a, 23 f., worin also Ungnad, Bab. Br. Nr. 228 mit Recht eine Art Kataster vermutete, genauer ein Register der Lehen (so gegen ZDMG 69, 526). Vielleicht ist das erste Zeichen mit unserer Stelle *mu* zu lesen und Lehnwort aus sum. muda-zu „mit Namen wissen“.

2) Das *biblu* besteht aus Lebensmitteln, die teilweise beim Festschmaus verzehrt werden, einem Gürtel für den Bruder, zwei Ringen für die Schwester. Das gleiche Wort bezeichnet Gaben an die Familie der Braut bei Eheschließung.

3) Koldewey, Robert: Das wieder erstehende Babylon. Die bish. Ergebn. d. Deutsch. Ausgrabg. Vierte, erw. Aufl. Mit 270 [7 farb.] Abb. u. Plän. u. ein. Bildnis d. Verf. Leipzig: J. C. Hinrichs 1925. (VII, 334 S.) gr. 8°. Rm. 25 —; geb. 27 —.

fertigt das der Inhalt und die Stilform des Stückes. Es handelt sich um einen Passus aus Bo 2024, einer verhältnismäßig großen (26 × 20 cm), leider stark beschädigten Tontafel mit je 2 Koll. zu rund je 70 Zeilen auf Vorder- und Rückseite. Der Zusammenhang des Ganzen, wenn er überhaupt bestand, läßt sich bei dem schlechten Erhaltungszustand der Urkunde nicht gewinnen. So viel ist deutlich, daß der Text zunächst (Kol. I) rituelle Vorschriften bietet, daß sodann bis zum Schluß der Tafel erzählende Abschnitte offenbar verschiedenartigen Inhalts folgen.

Kol. IV 18ff. erscheint ein Fischer (LÚ.ŠÚ.PIŠ; vgl. Ungnad VB VI, Anm. b zu Nr. 216) im Selbstgespräch (*nu-za* LÚ.ŠÚ.PIŠ *PA-NI* ZI-*ŠU* (19) *me-mi-iš-ki-u-ua-an da-a-iš*; vgl. KUB VIII 65, 15). Aus seinen (lückenhaft erhaltenen) Worten ergibt sich wenigstens das mit Sicherheit, daß er keinen Sohn besitzt (22—23: DUMU-*áš-mu ku-it* (23) NU GÁL), und vielleicht darf man aus dem Folgenden schließen, daß ihn deshalb die Sonnengottheit darben läßt. — Zz. 25b—28:

(25b) LÚ.ŠÚ.PIŠ DUMU-*an ki-*. [. . .] . . [.
(26) *kar-ap-ta na-an ku-un-ke-eš-ki-u-ua-an da-a-iš na-a*[*n*?(-) .] . . . [.
(27) *du-uš-ki-iš-ki-it na-an-za-kán ÚR-ši da-a-iš na-an ar-h*[*a*[1]
(28) *pí-e-da-* *áš*

d. h. dem Sinne nach mit Übergehung der lexikalisch unklaren Stellen[2], daß der Fischer ein Kind (einen Säugling, wie sich zeigen wird) an sich nimmt und es fortträgt.

Es folgt nunmehr nach einem Trennungsstrich der eigentliche uns hier angehende Abschnitt (29—36):

(29) LÚ.ŠÚ.PIŠ URU*úr-ma* URU-*ri a-ar-áš na-áš-kán I-NA* Ē-*ŠÚ an-da*
(30) *pa-it na-áš-za-kán* GIŠŠU.A-*ki*[3] *e-šá-at nu* LÚ.ŠÚ.PIŠ *A-NA* DAM-*ŠÚ*
(31) *me-mi-iš-ki-u-ua-an da-a-iš me-ma-ah-hi-it-ta ku-it nu-mu* GEŠTU(K)-*an pa-ra-a*
(32) *e-ep*[4] *ku-u-un-za* DUMU-*an da-a nu-kán* Ē ŠA(G)-*ni*[5] *an-da i-it nu-za-kán*
(33) *I-NA* GIŠ.NA(D)-*áš* GAM *še-eš-ki nu xy*[6] *pa-i nu* URU-*áš da-pí-an-za iš-dam-ma-áš-zi*
(34) *nu kiš-an me-ma-an-zi* DAM LÚ.ŠÚ.PIŠ-*ua-za* IBILA-*an ha-áš-ta*
(35) *nu-un-na-áš ku-iš*[7] NINDA-*an ku-iš*[7]-*ma*[8]-*an-na*[9] (!) KAŠ[10]-*eš-šar ku-iš*[7]-*ma*[8]-*an-na-áš*
(36) UZUIA *ú-da-i* SAL-*áš* ZI-*an-za ha-ad-da-an-za* usw.

„Der Fischer kam in die Stadt Urma. Er ging in sein Haus und setzte sich auf (seinen) Stuhl. Dann begann der Fischer zu seiner Frau zu sagen: „Was ich Dir sagen werde, (dem) halte mir das Ohr hin[4]. Nimm diesen Knaben, geh in den ŠA(G)-*Tempel*[5] hinein und leg Dich (dort) auf einem (dem) Lager nieder! Und dann erhebe ein Geschrei[6], daß es die ganze Stadt hört! Dann wird man so sagen: ‚Die Frau des Fischers hat einen Sohn geboren'. Dann wird uns *der*[7] Brot, *der*[7] Bier, *der*[7] Fett bringen . . . . . .“

Es folgen bis Z. 39 weitere Worte des Fischers, soweit verständlich, Gedanken allgemeiner Natur über das Verhalten einer klugen und guten Frau. Dafür spricht der im Text mitgeteilte Anfang, und darauf weist der Schluß dieses Passus: (38) *nu-kán* LÚ-*áš* (39) [*me-mi-*] *ua-an Ú-UL ua-ah-nu-uz-zi* „Und sie verdreht nicht die Rede (ihres) Mannes.“ Von den letzten sechs Zeilen der Tafel, denen noch eine einzeilige Tafelunterschrift DU]B II (?) KAM ŠÁ m. [. . . .]. NU TIL (= „nicht zu Ende“) folgt, sind nur Spuren erhalten, die jedoch deutlich erkennen lassen, daß die Frau den Weisungen ihres Gatten nachkommt. — Man wird annehmen dürfen, daß die Erzählung auf der folgenden Tafel fortgesetzt ist.

Über das Inhaltliche und Formale dieses eigenartigen Literaturstückes zu urteilen, steht mir nicht zu. Auch weiß ich nicht, ob man berechtigt ist, die Erzählung als „Märchen“ zu bezeichnen. Sie erinnert mich, wenn ich überhaupt Parallelen beibringen soll, eher an ägyptische als an akkadische literarische Texte.

Anmerkungen.

1) Man beachte die in diesem Texte häufiger begegnende auffallende Verteilung des Praeverbs und zugehörigen Verbs auf zwei Zeilen (wie hier in dem Mitgeteilten noch Z. 29 und 31).

2) Es scheint von Liebkosungen und Spielen (cf. für *dušk-* KBo V 3 III 37) die Rede zu sein, und schließlich setzt der Fischer das Kind auf seinen Schoß. Ob darin irgendwelche sexuelle Symbolik zu suchen ist, bleibt offen, erscheint nach dem Zusammenhang wenig wahrscheinlich.

3) GIŠŠU.A hat die hethitischen Komplemente-*hi* (so die Regel; z. B. KBo II 2 III 28, KUB V 1 IV 42, VI 17 II 7, XVI 16 Vs. 3), -*hé* (KUB VI 13, 2; deutlich auf dem Original), -*ki* (außer in unsrem Text noch Bo 9469, 1) und endlich -*ki-it-ti* (KUB XV 31 I 42 = 32 I 45), das nach Fällen wie *ambaši(ti)*, *uzuhri(ti)*, *(a)nahi(ta)* (B.-St. X 63, 66) zu beurteilen sein mag, obwohl das -*it-* auffällt.

4) Wörtlich: „halte heraus“. Die gleiche Phrase KUB VI 45 I 26 = 46 I 27; zu ergänzen KUB XV 1 II 26, IV 19 (bemerkenswert die Symbolik: Geloben eines Ohres; vgl. Verwandtes im Omen KUB VIII 83, 10—11); KUB XIV 13 I 19—20 (*iš-ta-ma-n*[*a-an* statt GEŠTU(K)-*an*). — Wäre nur von unsrer Stelle aus zu urteilen, so könnte man zu der Annahme verführt werden, daß der Fischer seiner Frau den listigen Plan ins Ohr flüstert; jedoch beweisen die Gebetsstellen die allgemeine Bedeutung „aufmerksam hinhören“ der Redensart.

5) Daß die Geburt bei den Hethitern außerhalb des Hauses stattfand, zum mindesten stattfinden konnte wissen wir aus KBo V 1, und daß speziell das E ŠA(G) als

kultische Lokalität mit der Geburt auch sonst zu tun hat, zeigt der KBo V 1 eng verwandte Text KUB IX 22, der dieses „Haus" im Zusammenhang mit einem Weibe, dem *ḫattiliš*-Priester und dem *ḫarnau* nennt, die sämtlich auch KBo V 1 begegnen (III 3, 25, 35, 42). Andrerseits bezeugen zahlreiche Stellen, vor allem solche aus dem sog. Festritualen, daß das É ŠA(G) auch anderen religiösen Zwecken diente. — Die Situation ist nicht recht durchsichtig, denn man sollte meinen, daß gerade an so offizieller Stätte, die doch auch mit dem nötigen Personal versehen zu denken ist, der Betrug nicht durchzuführen gewesen wäre. Soll man deshalb annehmen, daß das É ŠA(G) auch eine profane Örtlichkeit, etwa geradezu „Schlafzimmer" sein kann, spielt sich also die Scheingeburt im Hause des Fischers ab? Die sonstigen zahlreichen Belege für É ŠA(G) sprechen nicht dafür.

6) Stark beschädigt und offenbar auch korrigiert. Unklar bleibt selbst, ob ein oder zwei Zeichen dastanden. Man erwartet bei der Kürze der Zeichengruppe ein Ideogramm mit folgendem akkusativischen Komplement. Ein *-an* kann zur Not Rest der Gruppe sein. Der Anfang sieht wie AŠ (ÁŠ wäre *rigmu*), allenfalls wie KU aus. — An der Bedeutung ist nach dem Zusammenhang nicht zu zweifeln. Zu *pā-* vgl. akkad. *rigmu nadānu* (Am. Kn. 147, 13).

7) Unsicher. Ich kann *kuiš* im Hauptsatze in dieser Anwendung bisher nicht belegen.

8) Über dies *-ma* bei Komplementärbegriffen (Brot, Bier; Rind, Schaf; essen, trinken; sehen, hören; oben, unten) an anderer Stelle.

9) Es fehlt ein *-áš*.

10) So, nicht etwa *pí-eš-šar*, ist wegen der häufigen Folge NINDA, KAŠ zu lesen. Bezeugt ist auch KAŠ-*eš-ni-it ɣa-al-ḫi-it ta-ɣa-l[i-it*: Bo 4846, 7.

Probleme der alttestamentlichen Forschung.

Von Joh. Hempel, Greifswald.

Mit größter Dankbarkeit begrüße ich die Gelegenheit, die mir von der Schriftleitung geboten wird, an dieser Stelle einige grundsätzliche Dinge auszusprechen, die mir bei meinen Arbeiten je länger je mehr wichtig geworden sind. Sie betreffen einmal die Stellung Israels im Rahmen der altorientalischen Welt und sodann die Stellung der alttestamentlichen Wissenschaft im Gesamtbereich der Orientalistik.

Die Untersuchungen der letzten Jahrzehnte haben die volle Eingliederung Israels in die Welt des alten Orients gebracht. Israel ist uns ein altorientalisches Volk, sein heiliges Buch ein altorientalisches Buch, seine Religion eine altorientalische Religion. Innerhalb dieses Rahmens aber ist die Stellung Israels keineswegs eindeutig bestimmt. Schon die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Schichten der semitischen Welt ist nicht ohne weiteres gegeben, weder sprachlich noch sachlich. Ohne die Annahme eines Mischcharakters wird (trotz der nach der sprachlichen Seite hin erfolgten energischen Einsprache G. Bergsträßers[1] gegen die bekannte These H. Bauers[2]) schwerlich auszukommen sein. Wenn dem aber so ist, welches sind die Komponenten? Gehört eine von ihnen zu den Hyksos[1], eine andere vielleicht zu den Chabiru?[2] An welcher haftete der Israelname? Wie ist die Verwandtschaft mit den „Ostkananäern" zu verstehen?[3] Eine eindeutige Antwort haben diese Fragen noch nicht erhalten. Damit hängt ein anderes eng zusammen. Welches ist die kulturelle und geistige Höhenlage der in das Land einbrechenden „israelitischen" Scharen, und damit: nach welchen Analogien haben wir uns auch ihre religiöse Vorstellungswelt zu denken? Stehen sie auf der Stufe der vorislamischen arabischen Beduinen, oder stehen auch sie unter dem starken Einfluß der sie umgebenden Kulturen der Großreiche, speziell Ägyptens? Man mag die Bedeutung des Persönlich-Schöpferischen im Leben des Moses so stark betonen als man will — ich persönlich tue es in hohem Maße —, die Frage nach der kulturellen Struktur seiner Schar ist damit keineswegs bedeutungslos geworden. Die Bewertung der Reste primitiver Anschauungen, die sich innerhalb des AT. finden, hängt wesentlich an ihrer Beantwortung; sind es schon für das älteste Israel Reste aus vergangener Zeit oder sind sie noch längere Zeit starke Wirklichkeiten des religiösen Lebens, mit denen der Jahveglaube ernsthaft zu ringen hatte und die auch in seiner Welt noch Heimatrecht besaßen?[4]

Und dann der Zusammenprall mit den Religionen Kanaans und der Großreiche! Daß bei aller grundsätzlichen Ablehnung auch die „legitime" Jahvereligion sich dem Einfluß derselben nicht entziehen konnte und sich ihm nicht entzogen hat, ist allgemein erkannt. Welches sind aber genauer die Abgrenzungen dieses Fremdeinflusses? Man ist heute geneigt, die kananäische Vermittlung höher einzuschätzen als ehedem[5], auch die gegensätzliche

1) OLZ 26 (1923) Sp. 253 ff.

2) Zur Frage der Sprachmischung im Hebräischen, Halle 1924; vgl. auch Driver bei Peake, The people and the book, Oxford 1925 S. 73 ff.

1) Zum Hyksosproblem vgl. jetzt Pieper, OLZ 28 (1925) Sp. 417 ff.

2) Zu den Habiru vgl. Jirku, Die Wanderungen der Hebräer, Alter Orient 24,2 Leipzig 1925. — Mit Pieper die Hab. zu den Hyksos zu rechnen, erscheint chronologisch nicht gesichert; sie begegnen in Palästina im 15. Jahrhdt. als eine neue Größe, in Ägypten aber erst unter Ramses II., da der Papyrus Harris 500 [Erman, Lit. S. 217] strenggenommen ja nur für die Zeit der 19. Dynastie und nur für Palästina beweiskräftig ist [vgl. seine Datierung durch Ranke ATB² S. 68].

3) Zu den „Ostkananäern" vgl. Th. Bauer, Die Ostkananäer Leipzig 1926.

4) Zum Problem vgl. OLZ 29 (1926) Sp. 45; die Stellung zu den genialen „Psalmenstudien" Sigm. Mowinckels ist weithin durch die Entscheidung über diese Frage bestimmt.

5) Als typisch darf vielleicht gelten Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, Paris 1921.

Beeinflussung durch die Herausbildung religiöser Antithesen schärfer ins Auge zu fassen[1]. An die Stelle der einseitigen Berücksichtigung Babyloniens ist die stärkere Beachtung Ägyptens getreten[2]; die hethitische Religion und Kultur wird immer wichtiger. Und neuerdings zwingen die Grabungsergebnisse, den Einfluß der Ägäis als jüngstes Problem ernsthafter aufzunehmen. Solange die Einwanderung der Philister als stärkste Quelle der Beeinflussung von der kretisch-mykenischen Kultur her galt, konnte sie als nebensächlich erscheinen, da die dauernden Gegensätzlichkeiten auf der einen, die Nichteroberung der Philisterstädte in der Küstenebene auf der anderen Seite eine direkte wie eine indirekte (durch Assimilation der unterworfenen Bevölkerung) Beeinflussung stärkeren Ausmaßes unwahrscheinlich machten. Seitdem wir aber wissen, daß wenigstens in einer später israelitischen Stadt ein stark „mykenisch" beeinflußtes Herrengeschlecht auf der Burg saß (Bethsean)[3], und daß die ägäischen Funde in Syrien wie in Südpalästina bis in die Zeit des mittleren ägyptischen Reiches hinaufreichen[4], stehen die Dinge grundsätzlich anders. Dadurch aber tritt eine andere Tatsache in neue Beleuchtung, die starke Parallelität griechischer und israelitischer Anschauungen, vor allem in den Vorstellungen von Segen und Fluch, in den Eidesformeln[5], auch in der Entwicklung der Anschauungen von Schuld und Sühne. Wer Kurt Lattes Aufsatz „Schuld und Sühne in der griechischen Religion" auf sich wirken läßt, wird ja auf Schritt und Tritt an den entsprechenden Gang in der israelitischen Religion erinnert[6]. Haben wir es hier mit parallelen Erscheinungen zu tun? Gewiß! Eine direkte gegenseitige Beeinflussung zwischen dem AT. und Aischylos hat es nie gegeben, und auch die Ähnlichkeit des Eides im Buch Γ der Ilias mit dem hethitischen Formular[7] scheint mir nicht notwendig für Abhängigkeit zu sprechen. Aber liegt nicht beiden Entwicklungen das gleiche Substrat zugrunde, eine Gemeinsamkeit der Anschauungen der kleinasiatisch-ägäischen Welt[1], wie sie auf anderen Gebieten, im künstlerischen[2] wie im religiösen ja mit Händen zu greifen ist? Wenn etwa auf einem spätminoischen Siegel[3] die kretische Berggöttin in der gleichen Haltung erscheint wie $1^1/_2$ Jahrtausende später der Gott des kleinasiatischen Mons Argaeus auf Münzen der Kaiserzeit[4], so haben wir den schlagendsten Beweis dafür, wie stark die Gemeinsamkeit der religiösen Konzeption gewesen sein muß, wenn sie zu so verschiedenen Zeiten und an so getrennten Orten ohne jede Möglichkeit der Anregung des späten Künstlers durch die frühe Ausprägung sich einen so ähnlichen Ausdruck geschaffen hat. Nun muß freilich gerade auf dem Gebiete der Anschauungen von Segen und Fluch die Gemeinsamkeit, die auch mit arabischen und babylonischen Vorstellungen und Sitten besteht, vor einer Ableitung des ganzen Komplexes aus der Ägäis warnen. So wenig die assyrische Ištar, weil sie auf den Reliefs häufiger in hethitisch beeinflußter Darstellung begegnet, zu einer kleinasiatischen Göttin wird, sondern ihre babylonisch-semitischen Züge bewahrt[5], so wenig lassen sich die gemeinsemitischen Elemente in den genannten Anschauungen leugnen. Nicht einmal das gelingt, etwa die „ägäischen" Züge sauber herauszuschälen. Immerhin steht die Gemeinsamkeit der israelitischen Formeln mit gewissen griechischen, vor allem den Fluchtafeln von Knidos, aber auch attischen Formeln, wie sie bei den Rednern, den Tragikern und — in satirischer Umbiegung — bei Aristophanes begegnen, so selbständig neben der Verwandtschaft mit babylonischem Gute, daß mir hier der Rückgang auf eine gemeinsame Vorstufe doch wahrscheinlich dünkt. In meinem Aufsatz diesen Schluß auszusprechen, hinderte mich vor allem der Umstand, daß mir angesichts der auf diesem Gebiet sicher nachweisbaren Übernahme kananäischen Gutes ein solches Hineinragen „ägäischer" Elemente in die israelitische Welt chronologische Schwierigkeiten machte. Was uns die Keramik des 2. Jahrtausends belegt, schien mir eine hinreichend breite Basis für die An-

1) Zum Problem vgl. Greßmann, ZAW 42 (1924) S. 13.

2) Die Ermansche Entdeckung der ägypt. Quelle von Prov. 22—24 wird da hoffentlich einen Umschwung im Großen bringen; vgl. Sellin, DLZ N. F. I (1924) Sp. 1883 ff. Auch Kittel, Hellen. Mysterienreligion und AT. [BWAT N. F. VII] Stuttg. 1924 weist stärker nach Ägypten als nach Babylonien.

3) Vgl. Thomsen, Reallexikon der Vorgeschichte II (1925) S. 4 f., auch sein zusammenfassendes Referat ebenda I (1924) S. 44 ff.

4) Vgl. Greßmann, ZAW 43 (1925) S. 239 f.

5) Vgl. ZDMG 79 (1925) S. 20 ff.

6) ARW 20 (1920/21) S. 254 ff.

7) Vgl. Weber, Die Staatenwelt des Mittelmeers in der Frühzeit des Griechentums, Stuttg. 1925, S. 39 f. und dazu Bilabel OLZ 29 (1926) Sp. 333.

1) Vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altert. I, 2^3 S. 759 ff.

2) Vgl. die Verfolgung eines einzelnen Motivs, des Doppeltieres, durch Val. Müller, OLZ 28 (1925) Sp. 785 ff.

3) Abb. bei Karo, Rel. d. ägäischen Kreises [Haas, Bilderatl. zur Religionsgeschichte VII] Leipzig 1925, Abb. 66.

4) Catal. Greek Coins in Brit. Mus., Bd. Galatia VIII, 12 (Vespasian); X, 6 (Hadrian).

5) Vor allem das Sternsymbol; vgl. namentlich die Asarhaddonstele und dazu Thureau-Dangin RA 21 (1924) p. 196, der sich (ebenda p. 197 u. 2) auch gegen die Ableitung des Typus des auf dem Tiere stehenden Gottes aus der hethitischen Kunst ausspricht.

nahme eines tiefer greifenden Einflusses nicht zu bieten, ein Nachleben von Vorstellungen und Sitten einer alten vorsemitischen Bevölkeruug aber doch eine zu vage Vermutung. Heute wage ich auf Grund der Funde in Bethsean und Byblos zuversichtlicher zu urteilen. Am wahrscheinlichsten würde ich (neben einem durch den Handel vermittelten Import ägäischer Keramik) ein Eindringen von Norden her (im Zusammenhang mit dem Hyksossturm, ev. auch mit dem Vordringen der Amurru[1]) halten, auf dem gleichen Wege, auf dem das ekstatische Prophetentum aus Kleinasien nach Syrien gekommen ist, das ekstatische Prophetentum, in dessen Hinübergreifen nach Griechenland wir eine spätere Parallelerscheinung zu dem auf unserem Gebiet postulierten doppelten Ausstrahlen von Kleinasien aus sowohl nach Israel als nach Griechenland vor uns hätten. Möglich ist freilich auch ein Hinübergreifen zur See von Kreta (oder auch Kypros?) her, wenn anders wir uns die ägäischen Funde in Gezer als Reste einer längst vor den Philistern von der Inselwelt herübergekommenen Wanderschicht denken dürften. Einige Sicherheit vermag da nur eine erneute Untersuchung der Stadt- und „Palast"-Anlagen zu geben, ob sie irgendwie spezifisch kretische Grundrißzeichnung und Bauart aufweisen, wie sie für den Dagontempel der philisteischen Zeit durch Jdc. 17, 29 sichergestellt ist[2].

Mit dem allen ist freilich das entscheidende Problem nur vorbereitet. Allen diesen Fremdeinflüssen gegenüber hat die israelitische Religion ein ganz außergewöhnliches Maß von Selbständigkeit bewahrt; auch wo sie sich fremdem Gute nicht verschlossen hat, hat sie es nie mechanisch übernommen, sondern stets innerlich assimiliert. Fremdes ist zu Eigenem, Altes zu Neuem geworden. Gerade ein Vergleich mit den entsprechenden griechischen Anschauungen, Sitten und Institutionen macht das aufs allerlebhafteste deutlich. Die Propheten und das Orakel von Delphi! Die Feststellung dieser Eigenart in der Ausgestaltung überkommenen und übernommenen Gutes ist eine der Hauptaufgaben der alttestamentlichen Forschung gewesen; so sehr ihr die Problemstellung und auch die Probleme selbst im einzelnen von der allgemeinen Orientalistik mit Einschluß der Archäologie zuwuchsen und so sehr sie durch diese Sachlage in Abhängigkeit von der allgemeinen Orientalistik notwendig geraten mußte, so sehr war sie auf der anderen Seite gezwungen, eine eigene Methode zur Bewältigung ihrer speziellen Aufgabe auszubilden. Je länger desto mehr mußte sich die Erkenntnis aufdrängen, daß mit einem Vergleich der Begriffe, der Institutionen, der Sagen und Mythen nicht auszukommen ist, daß vielmehr jeweils die Stellung und Bedeutung im Gesamtleben der beiderseitigen Geisteswelten zu verarbeiten ist, ganz abgesehen von der Zurückhaltung, die durch den ideographischen Charakter gerade religiöser Begriffe bedingt ist. So drängten die Notwendigkeiten der Arbeit von selbst vom Einzelnen zum Ganzen, vom Äußeren zum Inneren und Innersten, um von da aus dann den Vergleich zu vollziehen, und die Eigenart nach Stoff und Form, vor allem aber in der Werthöhe zu ermitteln. Eine solche Arbeit führt die alttestamentliche Forschung von selbst aus einer einseitigen Bevormundung durch die allgemeine Orientalistik in die Nähe der Religionspsychologie und der systematischen Theologie. Vor allem die von Wilh. Koepp geforderte „Strukturerhellung" wird ein wesentliches Hilfsmittel sein dürfen[1]. Zugleich aber bedeutet diese Methode eine Bereicherung der Orientalistik überhaupt, indem solche Untersuchungen auch der Erkenntnis der orientalischen Religionen überhaupt zugute kommen. Man darf da wohl vor allem auf H. Seegers schönes Buch verweisen[2].

Für eine solche Arbeit, die ich die frömmigkeitsgeschichtliche zu nennen gewohnt bin — ihr Charakter als geschichtliche Arbeit bewahrt sie vor einem Ausarten in mystische Wesensschauphantasien — ist es nun aber ein dringendes Bedürfnis, das Material zu mehren und neue Maßstäbe seiner Auswertung zu schaffen. Die Stoffbereicherung kann bei der Lage der Dinge auf alttestamentl. Gebiet nur von der Archäologie her kommen. Möchte Ernst Sellin auf dem tell balāṭa eine große Beute, vor allem Inschriftliches, beschert sein! Wie man versuchen kann, den archäologischen Befund von seiten der Exegese zu ergänzen, habe ich an anderer Stelle gezeigt[3], die Möglichkeit der

1) Auf ein Eindringen im 2. Jahrt. würde das Nebeneinander der Formen Kinaḫi und Kinaḫna in den Amarnabriefen führen, wenn man mit Stähelin (Wackernagel-Festschrift 150 ff.) in dem -na ein kleinasiatisch-ägäisches Suffix sehen darf. Man hat doch den Eindruck, daß es sich noch nicht durchgesetzt hatte, also erst kurze Zeit im Gebrauch war.

2) Vgl. Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, S. 52.

1) Einführung in das Studium der Religionspsychologie, Tübingen 1920, S. 92 ff. Einen wertvollen Versuch in dieser Richtung unternimmt das mir soeben in letzter Stunde zugehende Werk von Gottfried Quell, Das kultische Problem der Psalmen, Stuttgart 1926. Vielleicht darf ich auch auf meinen Aufsatz God and the world in the religious faith of Jeremiah, Journ. of Religion IV (1924) p. 32 ff. und mein im Druck befindliches Buch: Gott und Mensch im AT. verweisen.

2) Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon, Tübingen 1923.

3) ZAW 42 (1924) S. 74 ff.

Auswertung archäologischer Funde für die Frömmigkeitsgeschichte hat Quell im vergangenen Jahr an einem instruktiven Beispiel aufgewiesen[1], nachdem nicht lange vorher Pilz seiner Arbeit über die Funde weiblicher Gottheiten in Palästina eine entsprechende Zuspitzung gegeben hatte[2]. Auch als theologische Disziplin, ja gerade als theologische Disziplin ist die alttestl. Wissenschaft ein wertvolles Glied der Orientalistik. Getrieben von ihrem Interesse an der Eigenart und dem Eigenwert des AT., das ihr als Glied der Theologie innewohnt, drängt sie zur Ausbildung und Bewährung geisteswissenschaftlicher Methoden, die auch die Erforschung der übrigen orient. Religionen und Kulturen zu fördern und zu vertiefen geeignet sind.

Weglassung und kürzere Lesart im Alten Testament.

Von W. Caspari, Kiel.

Die einzig dastehende Verbreitung des Bibeltextes durch Handschriften und alte Übersetzungen vergrößert die Arbeit einer Herstellung des ältesten erreichbaren Wortlauts ins Ungemessene[3] und verundeutlicht durch unvorhergesehene Erfahrungen Ziel und Weg der Arbeit. Es wäre wahrscheinlich richtiger gewesen, die textkritische Arbeit hätte erst die Erfahrungen abgewartet, welche an der übersichtlicheren Textüberlieferung der antiken Klassiker gesammelt werden durften, und hätte sich dann dem unförmigeren, schwerer zu durchdringenden, Gegenstande genähert. Aber die Entwicklung der Wissenschaft richtet sich gewöhnlich nicht nach dem pädagogischen Ideal. Textvergleichung und Textverbesserung haben sich gleichsam mit dem Wagemute Ahnungsloser zuerst auf den durch die Mannigfaltigkeit seiner Bezeugung mühevollsten Text gestürzt. Aber erst an der übersichtlicheren Überlieferung der Klassiker kamen sie zu einer bewährten Arbeitsweise und rascher zu vergleichsweise festen Ergebnissen. Diese beiden wirkten im 19. Jahrhundert segensreich auf die Arbeit am Bibeltexte zurück.

Die zwanglose Geschichte des neutestamentlichen Textes lehrte unwidersprechlich, wie Religionsgemeinschaften der Neigung folgen und erliegen, den Text der Schriften, aus denen sie ihr geistiges Leben regeln, zu uniformieren. Ohne die durchdachten und daher besonders schwer zu entwirrenden Textausgleichungen eines Origenes und anderer altkirchlicher Rezensenten fortzusetzen, erhob das humanistische Zeitalter eine so ziemlich zufällig vorgefundene Textgestalt des Neuen Testaments auf den Thron, deren Siegeslauf durch einen rein technischen Umstand, die Einführung des Buchdrucks, begünstigt wurde. Auch die mit ihren Erfahrungen unmittelbarer in der Vergangenheit wurzelnde römische Kirche gedachte doch wesentlich dem gleichen Verfahren zu huldigen, als sie eine andere, die vatikanische Textgestalt, zum Normaltexte ernannte. Aber es war nun einmal nicht der receptus der Humanisten. Die Uniformierung kam also diesmal nicht zu dem erstrebten Ende. Daneben ließen sich die Spuren der früheren Textbewegung mit dem besten Willen nicht beseitigen. Der Antrieb zur Textkritik konnte jederzeit wieder einsetzen.

Anders hatte sich die Sachlage am Alten Testament gestaltet. Hier schien wirklich die Uniformierung gesiegt zu haben, begünstigt durch die Hinfälligkeit des Stoffs abweichender älterer Handschriften. Man hatte einerseits nur noch das Ende der Entwicklung in der Hand, andererseits aber in den Übersetzungen weit zurückliegende und ihrer Natur nach nur indirekt kenntliche Anfänge. Ihr entwicklungsmäßiger Zusammenhang mit jenem war geradezu unkenntlich geworden. Mit dem Tatbestande suchte man sich durch gewagte Urteile abzufinden, deren Nachwirkung noch keine Textbearbeitung völlig hat überwinden können. Die Abweichungen in den Übersetzungen sollten auf Verwahrlosung der einzelnen Vorlage, auf Unfähigkeit der Übersetzer, auf ein Bestreben nach Raumersparnis und sogar auf Sorglosigkeit gegenüber der Textmenge ihrer Vorlage zurückgehen. Die meisten dieser stets kooperativ angewandten Erklärungen haben schon auf den ersten in den Text gerichteten Blick so viele Beispiele vom Gegenteil gegen sich, daß ihre systematische Durchführung scheitern muß.

Unter diesen Umständen kam es entscheidend darauf an, Spuren einer vor der Uniformierung des Textes stattgefundenen oder ihr glücklich entgangenen Textbewegung beizubringen, zu erkennen und zu sammeln. Allein dieses Verfahren eröffnete eine gegründete Aussicht, fehlende Glieder der zwischen Anfang und Ende verdeckten Textbewegung wieder einzusetzen und so den Zusammenhang der Entwicklung bloßzulegen. Wirklich hat englischer Wohlstand

1) Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig 1925. — Auch hinsichtlich der Ausmalung des Unterweltsschicksals treten ja die Ähnlichkeiten zwischen der griechischen und der israelitischen Anschauung wieder deutlich hervor; man vergleiche das Verhalten der Antigone und der Rispa! Auf diesem Gebiete ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß größere Funde von Grabbeigaben uns den ägäischen Einfluß noch deutlicher verraten werden; vgl. immerhin auch jetzt schon — neben dem Fund von Bethsean — die Ergebnisse der Grabung Mackenzie's in Ain Shems PEF Ann. II (1912/13).

2) ZDPV 47 (1924) S. 167f.

3) Vgl. Vogels, Neutest. Textkritik (1923) S. 1.

und Eifer im 18. Jahrhundert zwei, wenn im ganzen betrachtet, hervorragende Sammlungen vergangener Textbewegung geliefert, die eine für den ins Griechische übersetzten, die andere für den unübersetzten Text. Abgesehen davon, daß die Sorgfalt der Sammlung im einzelnen notgedrungen ungleich sein mußte, lag der hauptsächliche Mangel der englischen Arbeit einerseits darin, daß die nicht oder nicht sicher von der griechischen ausgegangenen Übersetzungen und Umschreibungen in andere alte Sprachen noch wegblieben, andererseits darin, daß das Gesamtgebiet der verglichenen unübersetzten Textgestalten noch zu eng war und bei weitem nicht an die Grenzen der jeweiligen Verbreitung des Judentums über die alte Welt reichte. Die lange Zwischenstrecke vom Anfang bis zur Uniformierung wurde also noch immer nicht übersichtlich und klar.

Erst neuerdings glückte es dem Spürsinn und Sammlerfleiß Kahles, Wandel zu schaffen. Auf einem ganz anderen Wege — „das Schriftwort in der rabbinischen Literatur" — hat Aptowitzer Grund zu einer Erkenntnis der Entwicklung des unübersetzten Textes gelegt. Wohl schon im 1. christlichen Jahrhundert hatte sich ein uniformierendes Bestreben des Pentateuchs angenommen; v. Gall ist bei umsichtiger Prüfung der samaritanischen Abzweigung seiner Textüberlieferung zu dem Ergebnis gekommen, die Vorstellung von dem einheitlichen Archetyp der verschiedenen Textgestalten gehöre der gelehrten Legende an. Inzwischen ist aber auch die Zeit für eine Erkenntnis der fehlenden Glieder der Textentwicklung günstiger geworden. Infolge der Nachwirkung der in mehreren Konfessionen, ja Religionen anerkannten Lehre von der Verbal-Inspiration war das 18. Jahrhundert noch nicht in der Lage, das kolossale Material, das es beigebracht hatte, in dem Sinne sprechen zu lassen, den das Material gefordert hätte. Wohl hat der italienische Nachfahre Kennicotts, de Rossi, manches merkwürdige Zusammentreffen Kennicottscher Ausfälle oder Neben-Lesarten mit syrischen, altlateinischen und anderen entlegenen Übersetzungen angemerkt, aber nur selten daraus den Schluß gezogen, der sich daraus aufdrängen sollte. Hernach aber tauchte, zwar nur gelegentlich und an versteckter Stelle, in Wellhausens Textarbeit der richtige Wegweiser auf: Eine Hinzufügung bezeichnete dieser Gelehrte als leichter vorstellbar wie eine Weglassung. Dieser Grundsatz hätte sich unter der Herrschaft der Verbalinspiration unmöglich auswirken können. Sie mußte es fast unvermeidlich mit der lectio amplior halten, wenn auch glückliche Inkonsequenzen dem schlimmsten Umsichgreifen derselben vorbeugten.

Jetzt aber kann neben den von der klassischen Philologie gelernten Grundsätzen der lectio difficilior und vetustior auch die lectio brevior durchgeprobt werden. Mit größerer Folgerichtigkeit als das bisher geschehen, suchte ich sie in meinem Kommentar zu den Samuelbüchern 1926 auf einen verhältnismäßig leichter zu beurteilenden und unwichtigeren Gegenstand, auf erzählende Literatur, anzuwenden, ohne freilich die beklagte Enge der Holmes-Parsonschen Grundlage schon soweit überwinden zu können, wie es der ideale Umfang der Aufgabe erheischt. Jedes neue Material aus den zu erwartenden Sammlungen von Rahlfs, von Brooke und Mac Lean kann über die heutigen Ergebnisse hinausführen, z. B. wenn Moskauer, bisher nur aus Stichproben bekannte, Handschriften zugänglich werden sollten.

Selbstverständlich unterliegt die Handhabung des Grundsatzes der lectio brevior unumgänglichen Kautelen, wie der Erwägung der aberratio oculi, die zu diesem Zwecke erst selbst eine wissenschaftlich einwandfreie Fassung erfahren muß, und der habituellen Schwäche des argumentum e silentio. Eine Heranziehung der Kennicottschen Ausfälle habe ich noch gar nicht gewagt. Es scheint nämlich, daß die unübersetzte Textgestalt noch andere Möglichkeiten einer aberratio eröffnet, als man für gewöhnlich berücksichtigt. Von zwei nebeneinanderstehenden Wörtern, die sich gar nicht, wenigstens nicht in unserem Auge, ähnlich sehen müssen, scheint das eine ausfallen zu können, wenn sie nur gleich lang sind. Eine beachtliche kürzere Lesart wäre dies also noch nicht. Der Ausfall dürfte sich aus einer schon durchgeführten Herrschaft des wortetrennenden Zwischenraums sowie aus der besonderen Lage des Abschreibers gegenüber einer ihm nicht mehr angeborenen Sprache hinlänglich erklären.

Soviel darf aber schon heute ausgesprochen werden, daß auch in den von Kennicott gebuchten Ausfällen eine Fülle probehaltiger lectiones breviores vorliegt, für deren Auswertung jetzt die Zeit kommt[1]. Was Lagarde intuitiv von den griechischen Handschriften gesagt hat, daß nämlich nicht einmal die „schlechteste", d. i. die jüngste oder entlegenste ganz

1) ra' Jes. 56,2 verselbständigt den letzten Gedanken des V., um ihn zugleich zu einer Selbstverständlichkeit herabzudrücken; das Wort fehlt Kenn. Hdschr. 109. Aber wie käme eine zweite Hand zur Beseitigung des Wortes auch im Marchalianus? — Zutreffend fehlt nach I. Reg. 21, 22 II 21, 6 in Jes. 65, 3 oti nach Kenn. Hdschr. 126 und Justin; obj ist entweder vorsichtig in alpanaj enthalten, oder schroff oti, doch nicht beides zugleich. — 65, 4 ist Hdschr. 180 baççurim vielleicht besser als syr. ben çurim, gewöhnliches hebr. banneçurim vielleicht nur Mischung aus beiden kürzeren Gestalten.

ohne Wert für die Herstellung des originalen Wortlauts sei, dürfte auch am unbedenklichsten von ihren Ausfällen gelten und auf die unübersetzten Handschriften übertragen werden. Hier ist augenscheinlich manches nicht zu unterschätzende Gut aus der der Uniformierung vorausgegangenen Textbewegung „stehen" geblieben. Es wäre nicht das erstemal, daß unsere Zeit gemahnt wird, wieviel sie der riesigen Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts schuldet und noch immer von ihr befruchtet wird. Ehe dieser Nachlaß ausgenutzt ist, wird man auch nicht zu zuverlässigen Behauptungen über Stil oder Metrum eines alttestamentlichen Schriftstellers vordringen können.

Vorläufer des Deuteronomiums.

Von Hugo Greßmann, Berlin.

Das Dtn. ist in der Zeit Josias fest verankert, und alle Versuche, die man in neuester Zeit gemacht hat, um es von dort loszureißen, sind gescheitert. Aber die in ihm enthaltenen verschiedenen Schichten lehren unbestreitbar, daß es langsam geworden und gewachsen ist. Die Kritik hat in der Regel ihr Augenmerk nur darauf gerichtet, die nachexilischen Nachläufer festzustellen; aber grundsätzlich ist gegen die Möglichkeit nichts einzuwenden, daß sich im Dtn. selbst Vorläufer aus der Zeit vor Josia finden. Die „dtn."-istische Bewegung, deren literarischer Niederschlag hauptsächlich im Dtn. vorliegt, ist in Wirklichkeit sehr viel älter; denn sie ist überall da vorhanden, wo wir praktische Auswirkungen der prophetischen Verkündigung auf anderen Lebensgebieten wahrnehmen. So ist, um nur ein Zeugnis anzuführen, dessen Geschichtlichkeit nicht gut angefochten werden kann, die Beseitigung der ehernen Schlange im Tempel von Jerusalem zur Zeit Hiskias eine Folge der „dtn."-istischen Bewegung. Je mehr diese wuchs, um so mehr steigerten sich die kultischen Reformpläne; sie führten zunächst zur weiteren Reinigung des Tempels von Jerusalem von allem heidnischen Unrat und schließlich zu der ganz phantastischen Forderung einer vollständigen Zerstörung aller Heiligtümer außerhalb Jerusalems. Daß diese Utopie unter Josia dennoch (beinahe) Wirklichkeit wurde, ist nur begreiflich, wenn sie nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel niederfiel. Mit anderen Worten: Das Dtn. muß viele Vorläufer gehabt haben, und wenn sie uns nicht erhalten sind, so muß man sie als verloren gegangen voraussetzen. Aber es sind uns deren eine ganze Reihe erhalten; hier soll nur kurz auf Dtn. 27 verwiesen werden und was damit zusammenhängt.

Da befiehlt Mose dem Volk, sobald es den Jordan überschritten habe, solle es große Steine aufstellen, sie mit Kalk übertünchen und die Worte „dieses" Gesetzes darauf schreiben. — Beiläufig bemerkt, aus dieser Sitte des Kalkanstrichs mit gemalten (schwerlich eingeritzten) Buchstaben erklärt sich die beklagenswerte Tatsache, daß bei den Ausgrabungen in Palästina keine Inschriften gefunden werden. — Unmittelbar darauf (V. 4) wird derselbe Befehl noch einmal wiederholt; wir haben hier also zweifellos eine Variante vor uns. Sie weicht von der ersten Fassung nur darin ab, daß sie die Stätte nennt, wo die Steine errichtet werden sollen: auf dem Ebal. Dort will ja jetzt Tonneau (Revue Biblique 1926 XXXV 1 S. 98 ff.) den Altar Josuas wieder entdeckt haben, begreiflicherweise ohne Inschriften. Wenn man nun bedenkt, daß das Dtn. in Jerusalem entstanden ist, so muß man sich billig wundern, daß als der erste Ort nach dem Überschreiten des Jordans Sichem genannt wird und daß dort ein grundlegender Akt vollzogen sein soll. Selbst wenn dies geschichtliche Tatsache gewesen sein sollte, was aber von vornherein sehr unwahrscheinlich ist, so fühlten sich die „Dtn."isten doch sonst so wenig an die Geschichte gebunden, daß sie z. B. die Gesetzgebung Moses vom Sinai nach dem Gefilde Moabs verlegten, offenbar weil der Sinai bereits vergeben war. Wenn also ein grundlegendes Bekenntnis zu Jahve oder zu seinen Forderungen auf dem Boden des Westjordanlandes notwendig war, dann würden judäische Verfasser es zweifellos nach Juda verlegt haben. Wenn Sichem oder der Ebal genannt wird, so haben wir eben keine judäischen, sondern nordisraelitische Verfasser vor uns. Die erste Variante (V. 1—3), die den unbequemen Ort nicht nennt, ist judäische Überarbeitung der älteren nordisraelitischen Überlieferung. Mit anderen Worten, der ursprüngliche Kern von Dtn. 27 reicht in die Zeit vor 722 zurück.

Wir können aber noch einen Schritt weiter kommen. Der Befehl, den Mose gibt, wird von Josua mit ausdrücklicher Berufung auf Mose ausgeführt nach Jos. 8, 30ff. Nun haben wir aber noch eine andere Variante in Jos. 24, und, wie Bin Gorion erkannt hat, enthält eben dies Kapitel die älteste Fassung des fünffach überlieferten Tatbestandes; denn hier handelt Josua nicht auf Befehl Moses, sondern auf eigene Faust. Erst die jüngere Tradition hat ihn zum Handlanger Moses gemacht, weil man das Bedürfnis hatte, alles von Mose unmittelbar abzuleiten. Der Inhalt der Überlieferung in Jos. 24 ist, kurz gesagt: Israel verpflichtet sich in einem Vertrage bei Sichem, nur Jahve zu

dienen als dem Gotte, der es aus Ägypten geführt hat, und alle anderen Götter zu entfernen. Als Zeuge wird ein großer Stein aufgerichtet; nach jüngerer Fassung wird der Vertrag von Josua in das Gesetzbuch Gottes geschrieben. Wäre der Vertrag geschichtlich, so wäre die ganze folgende Geschichte Israels unverständlich. Denn es wäre unbegreiflich, wie Israel zum Baal und zu den fremden Göttern abfallen konnte, nachdem es sich feierlich auf die alleinige Verehrung Jahves verpflichtet und alle fremden Götter aus seiner Mitte beseitigt hatte. Jos. 24 ist eine Sage, und eine solche Sage konnten die Erzähler erst erfinden, als sie durch wirkliche Begebenheiten dazu angeregt wurden.

Wenn Dtn. 27 in die Zeit vor 722 zurückreicht, dann muß Jos. 24 noch älter sein. Andererseits kann man die Entstehung aller dieser Sagen nicht in die Zeit vor Elia verlegen; denn erst das Auftreten Elias bezeichnet den großen Wendepunkt im religiösen Leben Israels. Er war es, der zum ersten Male Israel vor die Entscheidung stellte: entweder Jahve oder Baal. Erst seit seiner Zeit konnte sich das Volk auf alleinige Verehrung Jahves gegen Baal und die fremden Götter verpflichten. Der Gotteskampf auf dem Karmel (I Reg. 18) kann nicht das Urbild von Jos. 24 sein; denn erstens ist er selbst Sage, und zweitens wird hier noch ein Kampf vorausgesetzt, während das Bekenntnis zu Jahve bei Josua bereits als fast selbstverständlich gilt. Dieser Unterschied erklärt sich nicht nur daraus, daß die Sage verpflichtende Kraft haben und das Volk erziehen soll, sondern auch daraus, daß Jos. 24 jünger sein wird als I Reg. 18. Das erste unzweifelhaft historische Bekenntnis des Volkes zur alleinigen Verehrung Jahves ist uns aus dem Jahre 836 überliefert, als Athalja gestürzt und Jehoas auf den Thron erhoben wurde (II Reg. 11, 17), eine Folge der Wirksamkeit Elias und Elisas. Von diesem Datum muß man ausgehen; es ist das älteste Zeugnis der „dtn."-istischen Bewegung. Hier hören wir zum ersten Male ausdrücklich von einer eidlichen Verpflichtung des Volkes „vor Jahve", wovon bei Jehu noch nicht die Rede ist. Die älteste Widerspiegelung dieses geschichtlichen Ereignisses ist I Reg. 18: der Gotteskampf auf dem Karmel, der noch mit Blut getränkt wird. Vielleicht ein Viertel Jahrhundert jünger ist die Sage Jos. 24: der Bundesschluß bei Sichem zur Zeit und auf Veranlassung Josuas, der die Beseitigung der fremden Götter beim Volk schon ohne Kampf durchsetzt. Vielleicht wieder ein Viertel Jahrhundert später — es mag um 750 zur Zeit des Amos und Hosea gewesen sein —, da war bereits Mose zum Führer und Ahnherrn der „dtn."-istischen Bewegung geworden. Um 700 erfolgte die Entfernung der ehernen Schlange aus dem Tempel von Jerusalem. Unter den Greueln Manasses um 650 reifte das Dtn. langsam heran.

Zum altpalästinischen Aberglauben.

Von M. Löhr, Königsberg i. Pr.

In seinem Buch über den altpalästinischen Bauernglauben[1] behandelt Scheftelowitz: Geisterglaube, Beseeltheit lebloser Dinge, Beeinflussung überirdischer Wesen, Apotropaea, Fruchtbarkeitsgebräuche, Magie, die von lebenden und toten Menschen ausgehenden Kräfte, Vorbedeutungen, Volksfeste, Sitten ohne magischen Einschlag, das Weltbild; dazu kommt neben Nachträgen und Sachregister ein Schluß, in welchem die Stellung der offiziellen Religion zum Bauernglauben, Beharrungskraft primitiver Ideen u. a. behandelt wird. — Es ist hier mit bewundernswertem Fleiß eine Überfülle von Material zusammengetragen, nur kann ich mich des Eindrucks bisweilen nicht erwehren, als sei dem Verf. die Herrschaft über seinen Stoff entglitten und seien ihm im Eifer des Sammelns des öfteren Ungenauigkeiten untergelaufen. Das Buch will über den altpalästinischen — so ist doch wohl richtiger statt „altpalästinensischen" zu sagen — Bauernglauben handeln. Man erfährt größtenteils, was aus Talmud und rabbinischer Literatur, gelegentlich auch, was aus dem AT sich zu diesem Thema beisteuern läßt; streckenweise aber, z. B. S. 38 ff., 74 ff., 82 ff. u. ö., liest man von abergläubischen Bräuchen etc., die gar nicht speziell der bäuerlichen, sondern ebenso auch der städtischen Bevölkerung eigen gewesen sind. Das Thema „Bauernglaube" scheint dem Verf. in diesen Partien abhanden gekommen. — In einzelnen Fällen ist für mich wenigstens der primitive Ursprung einer Sitte recht anfechtbar. Hier macht der Eifer des Sammelns und die Freude am Systematisieren — das gilt übrigens nicht nur von der vorliegenden Sammlung — dem wirklichen Leben gegenüber blind. Wenn heute Moslems und Christen in Palästina bei Krankheitsfällen geloben, nach erfolgter Genesung Linsengerichte an Arme und Gefangene auszuteilen, dann soll hier eine ursprünglich den Dämonen zugedachte Spende durch den Islam [bzw. das Christentum] einen anderen Sinn erhalten haben, S. 41 A. 1. Prächtig in der Theorie. Indes kann es nicht ebensogut oder natürlicher als der Ausfluß der Freude aufgefaßt werden, die andre zur Mitfreude stimmen will? — Allerdings macht diese Erklärung bei weitem nicht einen so gelehrten Eindruck. Kaum weniger ge-

1) Scheftelowitz, Prof. Dr. J.: Alt-Palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung. Hannover: Heinz Lafaire 1925. (VIII, 181 S.) 8°. Rm. 9.50; geb. 11 —.

zwungen erscheint mir die Deutung S. 45 A. 1 mit den heißen Dämpfen von einer Hühnersuppe, in welche erstere ein Kranker das Gesicht halten muß. Diesem Heilverfahren bei den Arabern Palästinas soll „ein stellvertretendes Huhnopfer" zugrunde liegen. — Bildliche Ausdrücke bei Dichtern zumal aus der Spätzeit des AT's sollte man nicht pressen. Der Verf. erschließt S. 175 Nachträge (zu S. 5) aus Jes. 24, 23: der Mond errötet, die Sonne schämt sich (gemeint ist, daß beide Gestirne vor der kabod Jahwes ihren Glanz verlieren), daß „Sonne und Mond nach altisraelitischer Auffassung belebte Wesen" sind. — Fraglich ist für mich auch, wenn der Verf. im Anschluß an Frazer sagt, die Ansicht der modernen Parsen, daß der menschliche Körper tenement of clay sei, „stamme wahrscheinlich aus dem AT". Die Vorstellung vom „staubgeborenen", aus Lehm geformten Menschen ist uralt und über die ganze Völkerwelt verbreitet. Wer will da im einzelnen Falle einen literarischen Ursprung nachweisen? — Bedenklicher aber als solche Einzelheiten ist die m. E. irrige Meinung des Verf.'s, daß „der offizielle israelitische Kult" „ohne magische Zutaten" sei. Er kommt darauf S. 43 ff. beim Opfer und S. 78 bei den Schellen am hohenpriesterlichen Gewand und dem Schofarblasen zu sprechen. Gewiß steht in dieser Hinsicht der Jahwekult turmhoch über andern antiken Kulten, wie etwa denen des Zweistromlandes. Andererseits hat er doch auch zweifellos „magische" Elemente — man denke an den Heiligkeitsbegriff — in sich aufgenommen. Das konnte gar nicht anders sein. Er hat sie überwunden. Er ist als der einzige der antiken Kulte über das materielle Stadium zu einem rein geistigen Gottesdienst vorgedrungen. Die „lichten göttlichen Ideen der jüdischen Religion" werden durch dieses Eingeständnis der Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wie der Verf. S. 170 selbst sagt, „nicht geschädigt". Dann aber doch fort mit aller verkehrten Apologetik! — Unrichtig ist S. 136 A. 1, daß der Freitag für den Moslem „der wöchentliche Ruhetag" ist. Ebenso S. 156 A. der Satz: daß man nach Jud 7, 5 f. „diejenigen Israeliten für minderwertig hielt", welche das Wasser nach Art der Hunde aus der Quelle leckten. Diese 300 werden ja gerade als die Tapferen zum Kampfe auserwählt. Damit entfallen auch Schlußfolgerungen und Analoga zu obigem Satze. S. 176 schließt sich der Verf. der Zimmernschen irrtümlichen Verwendung des Wortes „Sündenbock" an, vgl. mein Ritual von Lev 16 S. 17 A. 2. — S. 78 und 84 muß es statt Dt heißen Num.

Graf Baudissin's Kyrios-Werk.

Von Otto Eißfeldt, Halle a. S.

Baudissin's Lebensarbeit hat der Erforschung der alttest. Religion in ihrem Zusammenhang mit den Religionen der semitischen Völker gegolten, und zwar sind es zwei große Ideen gewesen, denen er da mit besonderer Aufmerksamkeit nachgegangen ist, die Idee: Gott der Herr, und die andere: Gott das Leben. Diese beiden Ideen geben nach ihm der in den semitischen Religionen überhaupt und so auch in der alttest. vorliegenden Gottesvorstellung ihr Gepräge. In der alttest. Religion aber haben sie eine eigenartige Entwicklung durchgemacht und eine Ausgestaltung erfahren, in der sie die christliche Religion übernehmen konnte und übernommen hat. Ganz verständlich wird die in der israelitisch-jüdisch-christlichen Religionsgeschichte vorliegende Entwicklung der beiden Ideen nur, wenn man ihren Zusammenhang mit allgemein-semitischen Vorstellungen im Auge behält, und eben darum hat B. sich nicht nur um die Erforschung der alttest. Religion bemüht, sondern um die der semitischen Religionen überhaupt.

In des Verf. Aufsatz „Vom Lebenswerk eines Religionshistorikers, Wolf Wilhelm Graf Baudissin, † am 6. Februar 1926"[1] sind die eben gegebenen Andeutungen weiter ausgeführt. Dort ist auch gesagt, daß B.'s um die Idee: Gott das Leben kreisenden Gedanken ihren Abschluß gefunden haben in dem Buche von 1911 „Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter", und daß die der anderen Idee zugewandte Arbeit zusammengefaßt ist in dem als druckfertiges Manuskript hinterlassenen, mehr als 100 Druckbogen füllenden, Werke „Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte", das demnächst, vom Verf. herausgegeben, im Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen erscheinen soll. Dies große Werk, das „Kyrios-Werk", soll hier, soweit der beschränkte Raum das zuläßt, beschrieben werden. Eine Festnummer wie die vorliegende ist gerade der rechte Ort dazu. Denn der Gewißheit darf zuversichtlich Ausdruck gegeben werden, daß B.'s Kyrios-Werk als ein höchst wertvoller, für Jahrzehnte bedeutsam bleibender Beitrag zur Religionsgeschichte der semitischen Völker beurteilt werden wird. Des darf sich ein Orientalisten-Tag, insbesondere ein deutscher, wohl festlich freuen, und diese Freude braucht nicht durch Wehmut darüber getrübt zu werden, daß der Schöpfer des Werkes nicht mehr unter den Lebenden weilt. Denn der 78jährige hatte sein Werk getan, als ihm ein sanfter Tod die Augen schloß.

Ausgangspunkt der im Kyrios-Werk geführten Untersuchung ist die merkwürdige Erscheinung, daß das Judentum, das alexandrinische wie das

1) ZDMG, N. F. Bd. 5 (1926), Heft 2; s. auch Ernst Sellin, Wolf Wilhelm Graf v. Baudissin, Gedächtnisrede. Gießen 1926.

palästinische, in einem bestimmten Zeitpunkt den alten Namen seines Gottes, Jahwe, aufgegeben und durch die eigennamartigen Appellativa Kyrios und Adonaj, „Herr", ersetzt hat. Die Formulierung der ersten Hälfte des Werk-Titels „Kyrios als Gottesname im Judentum" ist durch diesen Ausgangspunkt bestimmt. Der Ersatz des alten Gottesnamens durch eigennamartig gebrauchte Appellativa mit der Bedeutung „der Herr" läßt sich aber nur dann ganz verständlich machen, wenn man der Auffassung Gottes als des Herrn über die Grenzen Israels hinaus nachgeht bis zu den Anfängen der Religion der semitischen Völker. Indem die Untersuchung diese Aufgabe angreift und durchführt, wird ihr letzter Gewinn ein Beitrag für die Erkenntnis des Herauswachsens der jüdischen Gottesvorstellung aus einer gemeinsamen Gottesvorstellung in den Anfängen des Semitismus. So erklärt sich die zweite Hälfte des Titels „und seine Stelle in der Religionsgeschichte".

Der ersten Hälfte des Titels entsprechen von den drei Teilen des Werkes die ersten beiden mit den Überschriften „Der Gebrauch des Gottesnamens Kyrios in LXX" und „Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in LXX", während der dritte Teil „Der Gottesname Kyrios der LXX und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker" die in der zweiten Hälfte des Titels angedeutete Frage beantwortet. Teil 1 und 2 sollen einen ersten größeren Band des Werkes füllen, Teil 3 einen zweiten kleineren.

Die gewöhnliche Meinung über das Aufkommen von Kyrios und Adonaj als Ersatz für Jahwe ist die, daß das Kyrios der LXX Wiedergabe des geschriebenen oder für Jahwe gesprochenen Adonaj des hebräischen Textes sei. Aber diese Annahme steht auf sehr schwachen Füßen. Der Gottesname Kyrios der LXX ist früher bezeugt als der Gottesname Adonaj. Wenn das auch noch kein für die Priorität des Kyrios entscheidendes Argument bedeutet, so muß doch die Behandlung der Frage jedenfalls von dem zuerst, eben in LXX, bezeugten Kyrios ausgehen und untersuchen, ob sich dieses Kyrios als Schöpfung der Übersetzer oder als Wiedergabe von Adonaj erkennen läßt. Zur Ermöglichung dieser Erkenntnis bedarf es einer Teilung des hier in Betracht kommenden chaotischen Materials nach dem Gesichtspunkte, ob κύριος einem יהוה oder aber einem אָדוֹן entspricht. So ist der, den Gebrauch des Gottesnamens Kyrios in LXX behandelnde, erste Teil wieder in zwei Abteilungen gegliedert. Die erste hat zum Gegenstand „κύριος in LXX an Stelle von יהוה und anderen Gottesbenennungen des mas. Textes mit Ausschluß der Namen אָדוֹן, אֲדֹנִים und אֲדֹנָי", die zweite „κύριος in LXX an Stelle von mas. אָדוֹן, אֲדֹנִים und אֲדֹנָי".

Die erste Abteilung, die κύριος in erster Linie als Ersatz für יהוה behandelt, erörtert in der Reihenfolge der biblischen Bücher alle hierher gehörenden Belege, um die Bedeutung festzustellen, die die Übersetzer ihrem für יהוה gesetzten κύριος beigelegt haben. Genaueste Beobachtung des Gebrauchs von κύριος mit und ohne Artikel, seiner Verbindung mit einem Genitiv oder einem Epitheton und ähnlicher Erscheinungen soll jene Feststellung ermöglichen. Dabei wird, da die Artikelsetzung bei κύριος nur so verständlich gemacht werden kann, auch die bei θεός mit behandelt. Außer vielen Neben-Ergebnissen — textkritischen Feststellungen, Angaben über das Alter der LXX-Übersetzung bei den einzelnen Büchern u. a. — wird diese Antwort auf die Hauptfrage gewonnen: Das Schwanken der Artikelsetzung bei κύριος — im Gegensatz zu der bei θεός — macht es wahrscheinlich, daß die Verwendung von κύριος als Ersatz für יהוה von den LXX-Übersetzern eingeführt worden ist. Die von ihnen in das κύριος hineingelegte Bedeutung aber ist nicht so sehr die des Gebieters als die des den Seinigen angehörenden Herrn, des Großen und Mächtigen, auf dessen Hilfe die ihm Angehörenden sich verlassen können.

Die zweite Abteilung, die κύριος in LXX an Stelle von אָדוֹן, אֲדֹנִים und אֲדֹנָי untersucht, prüft ebenfalls alle hier in Betracht kommenden Stellen. Die Ergebnisse lassen sich etwa so zusammenfassen: אָדוֹן und אֲדֹנִים als Gottesnamen werden überall durch appellatives κύριος wiedergegeben. Während die Vokative אֲדֹנָי und אֲדֹנָי יהוה in LXX gut bezeugt sind, haben die Übersetzer die in referierender Rede gebrauchten Gottesnamen אֲדֹנָי יהוה, אֲדֹנָי und יהוה אֲדֹנָי nicht vorgefunden. Geschriebenes אֲדֹנָי ist erst entstanden aus der Aussprache Adonaj für יהוה. Als sie üblich geworden, war es unausbleiblich, daß auch im Text יהוה oft in אֲדֹנָי verschrieben wurde. Ebenso ist das vor oder hinter nichtvokativischem יהוה stehende אֲדֹנָי erst in einer auf die LXX-Übersetzer folgenden Zeit in den hebräischen Text eingedrungen. Die LXX-Übersetzung enthält keinen positiven Hinweis auf die Aussprache Adonaj für יהוה.

Der zweite, die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in LXX behandelnde Teil enthält außer einem einleitenden ersten noch sieben Kapitel mit folgenden Überschriften: Die Ursprünglichkeit des Namens Kyrios in LXX; Der Name אֲדֹנָי; Der Eigenname אֲדֹנָי und für יהוה gelesenes Adonaj; Redaktionelle Einsetzung von אֲדֹנָי für יהוה und in Verbindung mit יהוה; Bezeugung des Namens אֲדֹנָי außerhalb der LXX; Entstehungszeit der Lesung Adonaj für יהוה; Der Gottesname κύριος der LXX, das אֲדֹנָי des alttest. Textes und das ethnische Gottesepitheton κύριος. Die wichtigsten Ergebnisse des zweiten Teils aber sind diese: Die Übersetzer haben κύριος als Wiedergabe für יהוה darum gewählt, weil ihnen אָדוֹן die einzige appellative Gottesbenennung des AT zu sein schien, die als Ersatz für den Eigennamen יהוה in Betracht käme und κύριος diesem אָדוֹן am ehesten entsprach; andere Gottesbenennungen wie אֱלֹהִים standen auch anderen Göttern zu, אָדוֹן aber war für den frommen Juden der eine Gott. Es kam hinzu, daß die Übersetzer im nichtjüdischen Hellenismus ihrer Umgebung das Gottesprädikat κύριος schon vorfanden, ein Prädikat übrigens, das dem semitischen Orient entstammt, zu dem altkanaanäisch-phönizischen adon in Beziehung steht und, wie dieses und das alttest. אָדוֹן, Gott als den den Seinigen angehörenden Herrn bezeichnet. Das κύριος der LXX hat dann den palästinischen Juden die Anregung zur Wahl des Gottesnamens אֲדֹנָי gegeben, nicht so, daß sie κύριος einfach übersetzt hätten, sondern in der Weise, daß sie das alte vokativische אֲדֹנָי (אֲדֹנִי), das — in der Gebetssprache viel gebraucht — unter Abschleifung der vokativischen Funktion und der Suffix-Bedeutung fast als Nominativ „der Herr" empfunden wurde, für das längst unverständlich gewordene יהוה

lasen und dann auch schrieben. Übrigens ist אֲדֹנָי ursprünglich auch in der Anrede an Gott אֲדֹנָי gesprochen und erst später, als es zum Eigennamen wurde, אֲדֹנָי. Dadurch sollte der Gottesname von dem in der Anrede an einen Menschen gebrauchten אֲדֹנָי unterschieden werden, und die Schreibung mit ֗ unterstrich noch die Einzigartigkeit des Plurals. Etwa zu Beginn der christlichen Ära ist der Gottesname אֲדֹנָי aufgekommen. Obwohl durch κύριος veranlaßt, unterscheidet sich אֲדֹנָי doch darin von ihm, daß es nicht den den Seinigen angehörenden Herrn bezeichnet, sondern den, der absolut Herr ist, den Allherrn. In אֲדֹנָי spiegelt sich also die um den Beginn unserer Ära im palästinischen Judentum verbreitete Auffassung von Gott als dem einzigen Beherrscher Israels und der Völkerwelt, der im Gesetz seinen Willen kundgetan, während das κύριος die ältere Vorstellung von dem Verhältnis Israels zu Jahwe als dem ihm angehörenden festgehalten hat.

Den am Schluß des zweiten Teiles bloß angedeuteten Gedanken, daß das κύριος die ältere Vorstellung von dem Verhältnis nicht nur Jahwes zu Israel, sondern der semitischen Gottheiten zu ihren Verehrern überhaupt enthalte, und daß die durch אֲדֹנָי ausgedrückte Gottesvorstellung das Ergebnis einer Sonderentwicklung der alttest. Religion sei, wird dann im dritten Teil „Der Gottesname Kyrios der LXX und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker“ breit ausgeführt. Eine erste, „Die Verbreitung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten“ behandelnde Abteilung bietet einen bisher noch nie gegebenen erschöpfenden Überblick über die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“ oder einer verwandten bei den Semiten. Die Kapitelüberschriften mögen den außerordentlich reichen Inhalt dieser Abteilung wenigstens andeuten: Die Gottesnamen ēl und ilâh (ĕlōah); Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“ bei den Semiten mit Ausnahme der Hebräer; Die Gottesnamen mit der Bedeutung „Herr“ und analoge Gottesepitheta bei den Hebräern; Die Gottesnamen der ältesten Hebräer; Jahwe und der Begriff des Herrn.

Die zweite Abteilung hat dann „Die Entwicklung der Auffassung der Gottheit als des Herrn bei den Semiten“ zum Gegenstand. Wieder muß die Angabe der Kapitelüberschriften eine genauere Inhaltsangabe ersetzen: Der Gott der Herr als Gott des Stammes; Der Stammesgott als Vater des Stammes; Der Stammesgott und das Recht; Der Stammesgott und die Natur; Die Gottesverehrer und der Gott; Der Sinn des Begriffs „Herr“ in den semitischen Gottesnamen; Der Gott als Herr des Volkes und Gott als der Herr in absolutem Sinne; Das Kyrios der LXX als Ergebnis der Entwicklung des Gottesbegriffs im Semitismus.

Einige Sätze aus dem zuletzt genannten Kapitel legen die den dritten Teil mit seinem gewaltigen Material zusammenhaltende Idee und damit zugleich den Grundgedanken des ganzen Buches in besonders anschaulicher Weise dar; sie mögen daher die Beschreibung des Kyrios-Werkes beschließen: „Es ist die uralte Vorstellung vorzugsweise von dem Herrn des Stammes als seinem Vater, die sich bis in das κύριος hinein erhalten hat. Aber auch die andere Auffassung der ältesten Zeit von einem Rechtsverhältnis zwischen dem Gott und seinen Verehrern, von ihm als dem Richter, klingt noch nach in dem κύριος, der Gedanke an den Gott, der als den Seinen angehörend ihre Rechte regelt und wahrt. In der Entwicklung der Stammesreligion zur Volksreligion und darüber hinaus in der Umwandlung des partikularistischen Gottesbegriffs zu einem universalistischen ist die Benennung ‚unser, mein Herr‘ oder ‚unser, mein Gott‘ im Judentum und auch in der praktischen Religiosität des Islam immer festgehalten worden mit einer Verbreitung und einer Zähigkeit, die sich in keiner Religion eines nichtsemitischen Volkes des Altertums beobachten lassen. Die Auffassung des Gottes als des zugehörenden Herrn liegt in den Religionen der semitischen Völker auch da vor, wo sie nicht durch ein ‚unser‘ oder ‚mein‘ zum Ausdruck kommt.“

Verwendung alttestamentlicher Psalmen zu astrologischen Zwecken im spanisch-jüdischen Mittelalter.

Von Martin Pleßner, Hamburg.

Die Münchener Zauberhandschrift Hebr. 214, die als umfangreichsten Text ein hebräisches Kompendium der demnächst im Druck erscheinenden angeblich von Maǧrīṭī (Br. I 243) stammenden *ġājat al-ḥakīm*[1] enthält, ist von Steinschneider nicht nur in seinem Münchener Kataloge[2] beschrieben worden; sondern sie bildet auch den Hauptgegenstand seiner wichtigen Abhandlung *Zur pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters. Aus hebräischen und arabischen Quellen*[3]. In beiden Schriften des genannten Bibliographen findet sich je eine Notiz, die beide, soweit meine Kenntnis reicht, bis heute völlig unbeachtet geblieben sind, obwohl sie auf eine m. W. völlig singuläre Erscheinung in der Zauberliteratur hinweisen. Im Katalog S. 95 heißt es: „f. 101 מזמורי הי״ב מזלות latein.: (so) טלה אקטי ליבאבי איקלישיאש מיאש“. Und in der *Pseudepigr. Lit.* S. 13 steht: „Bl. 138 (137 ist Druckfehler!) b sind *Psalmen* für die 7 Planeten, die 12 Sternbilder (מזלות) und die 28 Mondstationen (מחנות הלבנה) angegeben“. Gegenüber der hiermit festgestellten Tatsache, daß ein Jude — und daß der Schreiber, der übrigens auch zugleich der Schreiber der *ġājat al-ḥakīm* ist[4], ein

1) Vgl. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie.* Vorträge der Bibliothek Warburg 1921/22 (Leipzig-Berlin 1923), S. 94—124.

2) *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München.* 2. Aufl. 1895.

3) Nr. 3 der ersten Sammlung der „Wissenschaftlichen Blätter aus der Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt (Beth ha-Midrasch)“ in Berlin. 1862.

4) Das Stück fol. 138 ff. gehört aber nicht zur *gāja*, wie Steinschneider im Katalog vermutete. Durch

solcher war, kann, wenn es nötig sein sollte, bewiesen werden — Psalmen als Gebete an astrale Mächte empfahl und einzeln aufzählte, tritt selbst die für einen Juden sehr auffällige Form zurück, in der diese Psalmen erscheinen. Sie sind nämlich in lateinischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben notiert.

Es liegt ja nun nahe, die bewußte Mitwirkung von Juden an der Empfehlung alttestamentlicher Psalmen für astrologischen Gebrauch mit dem Hinweis darauf zu bestreiten, daß der Abschreiber dieser transkribierten Texte ihren Sinn nicht verstanden habe. Dafür scheint zu sprechen, daß in den Transkriptionstexten so unmögliche Wortabtrennungen vorkommen, daß man für ihren Urheber nur schwer die Kenntnis des Lateinischen in Anspruch nehmen kann. Die Handschrift liefert aber untrügliche Beweise, daß der Verfasser dieser Texte nicht nur verstanden hat, was er schrieb, sondern auch, daß er Jude war, mindestens aber, daß der jüdische Abschreiber ihren Sinn verstehen mußte. Denn erstens enthalten die Texte Fehler, die nur einem Kenner des Lateinischen passiert sein können (s. unten). Zweitens heißen die Texte מומורים. Drittens erscheint mehrfach zu den lateinischen Anfangsworten der Psalmen ihre Nummer, und zwar sowohl nach der Zählung der Synagoge wie der Kirche. Viertens aber erscheint sogar einmal im Text der Psalmenanfang in hebräischer Sprache vor der lateinischen Übersetzung.

Das Problem ist nun folgendes: Hat der Verfasser eine christliche Quelle benutzt, worauf die lateinischen Texte und die Vulgatazählung hinzudeuten scheinen; oder stammt die Erfindung astrologisch verwendbarer Psalmen wirklich von ihm selbst, und kleidete er sie nur in das lateinische Gewand, um nur wenigen Juden verständlich zu sein und Verfolgungen zu entgehen? Mir selbst sind in der Literatur Mitteilungen über astrologische Psalmen und weitere Beispiele für solche, die ja am ehesten zu einer Lösung der Frage führen könnten, völlig unbekannt; und ich wäre für jede Nachricht über das Vorkommen solcher Psalmen außerordentlich dankbar.

Der beschränkte Raum verbietet leider eine vollständige Publikation der ziemlich umfangreichen Texte an dieser Stelle. Ich gebe daher hier nur eine Probe; das Übrige soll so bald wie möglich an geeigneter Stelle nachfolgen.

Fol. 101 b Mitte

מזמורי הי"ב מזלות

טלה	אקטי ליבאבי איקלישיאם מיאם וכו'
שור	דיאוש אבריבוש יושטריש
תאומים	טו דיסיט אנימאם דיאוש אין ציון
סרטן	דומינוש רינגאבִיט דיקורפורי
אריה	אין קונברטינדו
בתולה	נישי דומינוש
מאזנים	בִיאטיאו מנישקי טימי נטדומינום
עקרב	
קשת	שיפי איקשפנגנאבִירונט לי
גדי	דיפרופונדיש
דלי	שנפירי פלומינה
דגים	לאברה אנימה מיאה

Anmerkungen.

Widder. *Ad te levavi oculos meos.* Ps. 122 (123). Steinschneiders Abschrift war fehlerhaft. Die Verschreibung von *Ad te* ist wohl dem Schreiber zur Last zu legen; aber die Ersetzung von *oculos meos* durch *ecclesiam meam* konnte nur einem Kenner des Lateinischen passieren.

Stier. *Deus auribus nostris.* Ps. 43 (44). Verschreibung von *nostris*!

Zwillinge. *Te decet hymnus Deus in Sion.* Ps. 64 (65). Nur ein Kenner des Lateinischen konnte *hymnus* durch *animas* ersetzen und *Sion* richtig wiedergeben.

Krebs. *Dominus regnavit decorem.* Ps. 92 (93). *Decorem* ist durch *de corpore* ersetzt, aber vom Schreiber, vielleicht auch schon vom Verfasser, nicht getrennt.

Löwe. *In convertendo.* Ps. 125 (126).

Jungfrau. *Nisi Dominus.* Ps. 126 (127).

Wage. *Beati omnes qui timent dominum.* Ps. 127 (128). Die ungeheuerlichen Worttrennungen können wohl nur einem des Lateinischen Unkundigen zur Last gelegt werden.

Skorpion. Der Text fehlt; das Papier ist unbeschädigt. In der Reihenfolge der Psalmen entsteht keine Lücke, so daß man den fehlenden Psalm nicht ergänzen kann.

Schütze. *Saepe expugnaverunt me.* Ps. 128 (129). Ob לי für *me* verschrieben ist oder eine Übersetzung darstellen soll, ist schwer zu sagen.

Steinbock. *De profundis.* Ps. 129 (130). Wieder fehlt die Worttrennung.

Wassermann. *Super flumina.* Ps. 136 (137). *Super* ist korrumpiert; נ steht für ו, und am Ende ist ein י zu viel.

Fische. *Lauda anima mea.* Ps. 145 (146).

Daß die Liste in ihrer ursprünglichen Form vorliegt, muß bezweifelt werden. Ein Verhältnis zwischen der Bedeutung des einzelnen Tier-

diese Festellung wird die Basis der Diskussion zwischen Eisler und Scholem (MGWJ LXX, 1926, S. 196 ff., 202 ff.) nicht unwesentlich verschoben. [Korrekturzusatz.]

kreiszeichens und dem zugehörigen Psalm besteht offenbar nicht; vielmehr scheint sich die Tendenz zu zeigen, die Psalmen wenigstens zum Teil in ihrer ursprünglichen Reihenfolge zu geben. Diese wird jedoch beim Skorpion gestört.

Über die Transkriptionstechnik und -grammatik sowie über die Rückschlüsse auf die Aussprache des Lateinischen zur Zeit der Abfassung der Texte kann erst gelegentlich der Veröffentlichung der übrigen Stücke gesprochen werden, wo auch Belege für die hier unbelegt gebliebenen Aussagen nachgetragen werden sollen.

Der Terminus סימן bei den Rabbinen.

Von W. Windfuhr, Hamburg.

Neben der Notwendigkeit, über kleine und kleinste Realien Bescheid wissen zu müssen, ist es vor allem der komplizierte Apparat der rabbinischen Terminologie, durch den das Verständnis nicht nur der talmudischen Diskusion selbst, sondern auch zum guten Teile das der vom Talmud abhängigen späteren jüdischen Literatur dem Uneingeweihten so außerordentlich erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht wird. Die präzise Kürze ihrer Ausdrucksweise, von den Amoräern als bequemes Hilfsmittel meisterlich gehandhabt, wandelt sich dem spätgeborenen Leser ihrer schriftlichen Hinterlassenschaft zum Siegel, unter dem der Sinn einer Gedankenfolge oftmals unfaßbar verschlossen liegt. Manches wurde, besonders von jüdischen Gelehrten, zur Aufhellung dieses dunklen Gebietes getan. Doch sind ihre Arbeiten, weil meist hebräisch geschrieben und nur in großen Bibliotheken vorhanden, im täglichen Gebrauch kaum benutzbar. Was sonst vorliegt von Buxtorf bis zu Levys Wörterbuch und Bachers Terminologie, läßt den Suchenden gar zu oft noch im Stich. Hier weiter zu helfen durch scharfe deutsche Erfassung und Fixierung der hebräisch-aramäischen Vorlage ist eine Aufgabe, die nichtjüdischen Gelehrten vielleicht um so eher gelingen kann, weil sie, gleichsam von außen kommend, nicht von Jugend an gewohnt sind, in eben diesen stereotypen Ausdrücken zu denken und zu schreiben. Einen einzelnen derartigen Terminus, und noch dazu einen selteneren, hier herausgreifen, heißt nun freilich nichts weiter, als einen Tropfen auf einen heißen Stein fallen lassen. Allein weniger in der Darlegung selbst, als vielmehr im Aufzeigen der für jüngere, diesem Gebiete der Wissenschaft zugekehrte Orientalisten lohnenden Aufgabe mag ihr Wert gefunden werden.

Das mit großer Wahrscheinlichkeit vom griechischen σημεῖον herzuleitende Wort סימן bedeutet „Kennzeichen“, wie es etwa der Verlierer eines Gegenstandes angeben muß, um wieder in den Besitz seines von einem anderen gefundenen Eigentums zu gelangen (B meṣ 2,7); oder durch welches sich gleichnamige Personen voneinander unterscheiden, deren Vorfahren ebenfalls durch Gleichnamigkeit bis ins dritte Glied in der gewöhnlichen Weise keine Möglichkeit der Unterscheidung bieten (B bat 10,7). Von dieser Grundbedeutung abgeleitet ist die für das Schächten prägnante Bedeutung סימנים „Halsgefäße“ der Schlachttiere, die aber hier beiseite gelassen werden kann. Weiter deckt das Wort den Begriff des guten oder bösen „Vorzeichens“, wie man es etwa nach der bösen Seite hin im Niesen oder im Irrtum beim Gebet sah (Berak 24 b und 5,5).

Darüber hinaus aber ist nun סימן, aramäisch סימנא, zu einem Terminus der Gelehrtensprache geworden im Sinne von „Merkwort“. Solcher Merkworte bedurfte es als mnemotechnischer Anhaltspunkte in einer Zeit, wo das Aufschreiben des Traditionsstoffes wenn auch nicht völlig unterblieb, so doch aus religiösen Bedenken oder aus rein materiellen Ursachen starker Einschränkung unterlag. Man schätzte sie deshalb als Gedächtnisstütze nach Raba höher als selbst die persönliche Erfahrung, das Sehen mit eigenen Augen (Chul 95 b letzte Zeile); ja, ohne sie ist nach Rab Chisda Kenntnis der Gesetzeslehre überhaupt nicht zu erwerben (Erub 54 b gegen Ende). Die Merkworte dienen des näheren einem zwiefachen Zweck. Entweder fassen sie einen einzelnen, in sich geschlossenen Gedankenkomplex zusammen und bilden für ihn ein Charakteristikum, oder sie sollen die Reihenfolge mehrerer derartiger Gedankenkomplexe sicherstellen. Für die erste Art der Anwendung finden sich zwei Beispiele Chul 45 a. Dort schließt die Disskusion darüber, ob ein geschlachtetes Tier zum Genusse erlaubt sei, dessen Luftröhre siebartige Durchlöcherung aufweist, mit den Worten: אמר רב פפא וסימניך נפיא „Rab Pappa sagte: Dein Merkwort sei נפיא Sieb!“. Mit diesem einen Wort wird die ganze Diskussion und ihr Ergebnis kurz bezeichnet. Bei weiteren Verhandlungen brauchte man sich daher einfach nur auf sie mit naphja zu beziehen. Ebenso macht weiter unten auf der Seite Rabbi Samuel bar Nachmani das Wort חייתא chajatha „Sack“ zu so einem Charakteristikum für die Diskussion über die Genußzulässigkeit eines Tieres, bei welchem die einem Sacke gleichende Hirnhaut Löcher aufweist. — Die zweite Art der Anwendung des Ausdruckes läßt sich wenige Seiten vorher erkennen. Chul 43 b oben wird der Text unterbrochen durch die Zeile דרש חתיכות בסכין מטאה סימן.

Diese vier zusammenhanglosen Worte דרס „(ein wildes Tier) hat mit den Klauen geschlagen", חתיכות „Fleischstücke", בסכין „an dem Messer", טמאה „ist unrein" fassen für das Gedächtnis die vier Rechtsfälle zusammen, die unmittelbar folgend in der Weiterführung der Diskussion benutzt werden, und bestimmen deren Reihenfolge. Ähnlich liegt die Sache Chul 43 a mit der Wortreihe הלכות חבר כזית מרה וקורקבן סימן: הלכות „Rechtssätze", חבר „Kollege", כזית „wie eine Olive", מרה „Galle" und קורקבן „Vogelmagen". Jedoch stehen in diesem Falle die einzelnen Worte nicht für einzelne, scharf voneinander gesonderte Rechtsfälle, sondern sie bezeichnen lediglich den Fortschritt der nachfolgenden in sich zusammenhängenden Gedankenführung, so wie man etwa in dem Manuskript einer zu haltenden Rede gewisse Stichworte unterstreicht, um sie dem Gedächtnis besonders sicher einzuprägen. Daß es sich in solchen Fällen nicht immer um sinnlose Wortreihen handelt, zeigt E. Ehrentreu (Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, hersgg. von G. Bergsträßer, Heft 6: Untersuchungen über die Massora. Hannover 1925. Seite 38 Anm. 2) an Chul 4 a מכנים איזמל בזכרים „er verhüllt das Messer wegen der Knaben", und Ketub 50 a קטנים כתבו ובזו „die Kleinen unterschreiben und vergeuden".

Hatten in den bisher herangezogenen Beispielen die Merkworte als dem Text selber entnommene Stichworte eine unmittelbar erkennbare Beziehung zu der Gedankenreihe, die sie auslösen sollen, so ist das durchaus nicht immer der Fall. Es gibt auch sozusagen freie oder uneigentliche Merkworte. Chul 46 a Mitte heißt es: וסימניך עשירין מקמצין „Dein Merkwort sei: Reiche Leute sind raffig". Mit diesen völlig frei gewählten Worten wird die übertriebene Sparsamkeit des aus der reichen Familie des Nasi stammenden Rabbi Simon zum Haken gemacht, an dem die Erinnerung sich halten kann. Von ihm war eben vorher berichtet worden, daß er eine rituell nicht ganz einwandfreie Leber, die von einem ärmeren Gelehrten weggeworfen wurde, noch für genießbar erachtet.

Des weiteren findet sich noch eine übrigens nicht sehr große Anzahl von Merkworten, die deshalb Schwierigkeit bereiten, weil sie nicht durch den Zusatz סימן ausdrücklich kenntlich gemacht sind. Auch dafür liegt ein Beispiel Chul 42 a letzte Zeile vor. Es ist die Rede von den organischen Fehlern, die ein geschlachtetes Tier zum Genusse untauglich machen. Über die 18 in der voraufgehenden Mischna aufgezählten Fälle ist man sich einig. Nun erhebt sich die Frage: Gibt es darüber hinaus noch andere Fälle? Sie wird beantwortet mit dem Satze: והא איכא בסגר „Aber da ist ja noch בסגר!". Das sinnlose Wort בסגר wurde gewonnen aus der eine neue Fehlergruppe andeutenden Wortreihe בהמה „Vieh", חסרון „Mangel", גלודה „abgehäutetes (Tier)" und חרוטה „Palmzweig" durch Herausnahme je eines Buchstabens aus jedem Wort. Die übliche Wahl des jeweils ersten Buchstabens war hier nicht angebracht, da sowohl das zweite wie das vierte mit einem ח beginnen. Man wählte daher bei ihnen den mittleren Stammkonsonanten. Diese Buchstaben haben hier dieselbe Funktion, die in den vorhergehenden Fällen von den ganzen Worten versehen wird. Daß solchen Merkworten gegenüber das Lexikon nicht weiterbringt, ist klar. Bei ihnen hilft nur zunächst einmal Weiterlesen und Befragung der Kommentare. Eine bisher noch nicht befriedigend gelöste Kunst aber bleibt es, derartige Partien des Talmud in glattes und gut verständliches Deutsch zu übertragen.

Hebräische Handschriften in Deutschland.

Von I. Elbogen, Berlin.

Gleichzeitig mit der Einladung zur Mitarbeit an dieser Festnummer erhielt ich von einem Freunde die Nachricht, daß er in Urkundenbänden der Stadt Pappenheim ein Stück Talmud, Stücke des Raschi-Kommentars und hebräische Dichtungen in alter Handschrift aufgefunden hat. Vor etwa 30 Jahren entdeckte man in der Stadtbibliothek zu Trier, daß nicht weniger als 130 Handschriften- und Inkunabeln-Bände an den Einbanddeckeln hebräische Fragmente enthielten, zusammen etwa 300 Blatt, aus denen sich 15 verschiedene Handschriften zusammenstellen ließen; sie stammten alle aus der Bibliothek des Klosters Clausen an der Mosel[1]. Auf ähnliche Weise hat man neuerdings in der Nationalbibliothek in Wien an die 200 Bruchstücke verschiedener hebräischer Handschriften entdeckt, ohne daß es möglich gewesen wäre, sämtliche Bestände durchzusehen[2]. Dieselbe Beobachtung wird man in zahlreichen deutschen Bibliotheken machen können.

Hebräische Handschriften sind weit häufiger anzutreffen als man vermutet, es gibt unter den älteren fürstlichen oder städtischen Bibliotheken selten eine, die gar keine hebräischen Handschriften, zumindest ein geschriebenes Stück der Bibel, besitzt. Als Folge der Judenvertreibungen oder der Einziehung der Klöster,

1) Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. Bd. 39, S. 264 f.; vgl. das. Bd. 31, S. 371.

2) A. Z. Schwarz, Die hebräischen Handschriften der Wiener Nationalbibliothek, Leipzig, Hiersemann, 1925, S. XVI.

durch Schenkung, durch Kauf oder aus dem Nachlaß von Humanisten sind in diese Sammlungen in geringerer oder größerer Zahl hebräische Handschriften gelangt. Ein großer Teil davon ist überhaupt nicht verzeichnet und in der Öffentlichkeit bekannt, private Sammlungen entziehen sich fast vollständig der öffentlichen Kenntnis. Aber auch, wo die Handschriften katalogisiert sind, leiden die Verzeichnisse an großen Mängeln und vielfachen Irrtümern. Selbst ein Heros der hebräischen Bibliographie wie Moritz Steinschneider hatte seine Grenzen und vor allem seine Eigenheiten; seine Meisterschaft im Entziffern und Identifizieren der Handschriften ist gewiß unerreicht, aber er verfuhr doch bei seinen Arbeiten mit einer gewissen Willkür, seine Verzeichnisse sind bald ausführlicher, bald summarischer, je nachdem der Gegenstand sein Interesse wachrief. Seit Steinschneider aber hat die Technik des Katalogisierens riesige Fortschritte gemacht, heute werden Eigentümlichkeiten der Handschriften, wie z. B. Herkunft und Zeichen des verwendeten Papiers, zur Ermittelung des Alters und Ursprungs benutzt, was man in früheren Zeiten nicht kannte. Es scheint ein dringendes Gebot, daß alle in öffentlichen und privaten deutschen Bibliotheken vorhandenen hebräischen Handschriften oder Bruchstücke von Handschriften nach einheitlichen Gesichtspunkten — ähnlich wie es bei dem Gesamtverzeichnis der Inkunabeln geschieht — fachmännisch aufgenommen werden.

Ein riesiger Besitz an Kulturgut ist in diesen Handschriften vorhanden, dessen Bedeutung und Wert durch eine zusammenfassende einheitliche Beschreibung erst ins rechte Licht treten würde. Deutschland ist in diesem Gebiet stark ins Hintertreffen geraten. Es hat schon im vergangenen Jahrhundert ohne Not viel an englische und amerikanische Bibliotheken abgegeben oder verkaufen lassen, deren Bestände den eigenen Besitz stark überflügelt haben. Vollends aber durch die Funde in der Genisa von Kairo sind nicht nur ungeheure Massen von Handschriften nach fremden Ländern gelangt, sondern durch die zahlreichen ungeahnten Entdeckungen, besonders auch unliterarischer Texte, haben die alten Handschriften bedeutend an Wert eingebüßt.

In Deutschland sind, soweit bekannt, derartige Genisa-Fragmente an öffentlichen Stellen nur in Frankfurt a. M. und in Heidelberg vorhanden, beide Sammlungen aber sind noch nicht in einem der Öffentlichkeit zugänglichen Katalog verzeichnet. Aber gerade weil unser Besitz gering ist, bedarf er der Pflege und sorgsamen Behandlung, gerade weil wir arm sind, müssen wir das geringe Gut zusammenhalten und zusammenfassen, damit die einheitliche Übersicht seinen vollen Wert zur Geltung kommen läßt.

Einen Zweig gibt es, in dem die Genisa-Fragmente die alten Handschriften nicht entwertet haben, das sind die *Illustrationen*. Soweit mir bekannt, haben sich illustrierte Handschriften in der Genisa bisher so gut wie gar nicht gefunden, es ist auch schwer anzunehmen, daß sie in den Jahrhunderten und den Ländern, aus denen die wertvollsten Genisa-Fragmente stammen, sehr zahlreich waren. Hier behalten die früher bekannten Handschriften ihren vollen Wert, aber leider ist das Studium der Illustrationen hebräischer Handschriften ein arg vernachlässigtes Gebiet. Von den Kunstschätzen dieser Art, welche deutsche Bibliotheken bergen, bieten die Handschriftenkataloge überhaupt keine Vorstellung. Sie bemerken wohl ganz allgemein, ob ein Codex illustriert ist oder nicht, aber sie teilen nichts von Art und Inhalt der Illustrationen mit — obwohl die Auswahl der dargestellten Gegenstände, obwohl Stil und Farbe sehr häufig die Ermittlung des Alters und Ursprungs der Handschriften erleichtern könnten. Selbst wo die künstlerische Seite der Handschrift studiert und dargestellt worden ist, hat es häufig an der nötigen Sachkunde gefehlt. Die sächsische Landesbibliothek in Dresden z. B. besitzt eine prachtvoll illustrierte Machsor-Handschrift, die im Verzeichnis der illustrierten Handschriften sächsischer Bibliotheken selbstredend eingehend beschrieben ist; aber daß in den Illustrationen z. B. der gesamte Zodiacus dargestellt ist, wurde nicht erkannt, obwohl die Abbildung der einzelnen Sternbilder erwähnt ist. „Eine Geschichte der jüdischen Handschriftenillustration wird nach dem heutigen Stande der Wissenschaft gar vielen noch als eine Reise nach Nirgendheim oder als ein Unternehmen erscheinen, das an den Gesetzesvorschlag des ungarischen Königs mit der Überschrift „de strigis, quae non sunt“ erinnert. Jedenfalls begibt sich derjenige, der dieser Aufgabe sich zuwendet, auf ein Gebiet, von dem bislang keine Landkarte existiert.“ So schrieb D. Kaufmann[1] vor einem Menschenalter und seitdem ist nur wenig geschehen, um dieses Gebiet besser bekannt zu machen.

Welche kunst- und kulturhistorische Bedeutung diese Studien haben können, hat J. v. Schlosser in Wien gezeigt, der einen besonderen deutschen Typ der Hagada-Illustration festgestellt hat[2]. D. Kaufmann hat diese Anregung weiterverfolgt und eine Reihe ähnlicher Hand-

1) Ges. Schriften III, 173.

2) D. H. Müller u. J. v. Schlosser, Die Haggadah von Serajewo, Wilu 1898.

schriften in öffentlichen und privaten Sammlungen analysiert. Das Prachtstück einer illustrierten Hagada, welches die Landesbibliothek in Darmstadt aufbewahrt, wird demnächst in einer abschließenden fachmännischen Beschreibung bekannt gemacht werden. D. Kaufmann hat sich weiter bemüht, zu zeigen, wie die verschiedenen Gruppen von Handschriften die Künstler angezogen haben, welche Gegenstände im Anschluß an die einzelnen Literaturzweige zur Darstellung gebracht worden sind, und er hat auf eine ganze Reihe illustrierter Handschriften in deutschen Bibliotheken hingewiesen[1]. Auf eine Reihe, aber bei weitem nicht auf alle[2]. Die Mehrzahl bleibt nach wie vor unbekannt.

Das erste Beispiel einer vollen sachverständigen Beschreibung des künstlerischen Teiles hebräischer Handschriften hat m. W. A. Z. Schwarz im Verzeichnis der Handschriften der Wiener Nationalbibliothek gegeben. Fachmänner mögen darüber entscheiden, ob das von ihm gewählte Schema beizubehalten ist oder nicht — was aber den Inhalt anlangt, so sollte endlich einmal damit Ernst gemacht werden, in einem *Gesamtkatalog* der in Deutschland vorhandenen *hebräischen Handschriften* auch ihre künstlerische Gestalt ausführlich zu beschreiben.

Christentum und Judentum.

Von P. Fiebig, Leipzig.

Es fehlt bisher noch an einer großzügigen, umfassenden, zunächst rein geschichtlichen Behandlung der mannigfachen Beziehungen, in denen Christentum und Judentum von den Anfängen des Christentums an bis zur Gegenwart zueinander gestanden haben und stehen. Diese Lücke auszufüllen, hat sich L. I. Newman zum Ziel gesetzt. Sein Buch *Jewish Influence on Christian Reform Movements*[3] ist, trotz seines Umfangs, nur ein Teil jenes umfassenden Planes, und zwar der 2. Band, der vor dem 1. Band erscheint. Den 1. Band des Gesamtwerkes kündigt N. im Vorwort S. X unter dem Titel an: *Jewish foundations of Christianity*. Der 3. Band soll den Titel haben: *The convergence of modern Christianity and Judaism*. Der vorliegende 2. Band beschäftigt sich in erster Linie mit dem jüdischen Einfluß auf christliche sektiererische Bewegungen des Mittelalters. Besonders ausführlich werden behandelt: die Katharer, Albigenser, Waldenser, Passagier, das Vorgehen der Inquisition gegen das Judaisieren und die Juden, die Hussiten, Zwingli, Servet. Am Schluß des Buches finden sich kurze Studien über den jüdischen Einfluß im Bilderstreit (um 750), über Martin Luther und die Juden, über den amerikanischen Puritanismus. Professor Richard Gottheil von der Columbia Universität hat dem Buche ein kurzes Vorwort beigegeben.

Den Begriff „jüdischer Einfluß" faßt N. sehr allgemein und umfassend, außerdem breitet er behaglich das Einzelmaterial aus. Das sind vor allem die Gründe für den großen Umfang des Buches. Es ist eine reiche Stoffsammlung und Sammlung der einschlägigen Literatur. Schon deswegen hat es seinen Wert. Es beschränkt sich auch nicht auf die genannten Bewegungen, sondern greift weiter zurück und zieht auch spätere Zeiten heran. Es behandelt Themata, die durch die gesamte Geschichte des Christentums hindurch für den Kirchengeschichtler und nicht minder für den vergleichenden Religionsgeschichtler wichtig sind. Eine Fülle von Gesichtspunkten kommen bei dem Begriff „jüdischer Einfluß" in Betracht: vor allem der Einzelnachweis für den Einfluß des Alten Testaments im Lauf der christlichen Geschichte, die Wirkung der Ablehnung des A. T.s durch Häretiker auf die Betonung auch des A. T.s durch die Kirche, der Einzelnachweis über die Geschichte der hebräischen Kenntnisse bei Vertretern der Kirche und Sektierern, ferner über die Wirkungen der jüdischen Bibelkommentatoren und Philosophen auf Christen, der persönliche Verkehr zwischen Christen und Juden, die Geschichte der gegenseitigen Apologetik und Polemik, die Frage, ob der Gegensatz gegen die Bilderverehrung und gegen die Dreieinigkeitslehre „jüdischer" Einfluß ist, die gelegentliche Tatsache direkter Übernahme von Sabbat, Beschneidung, Gesetz in das Christentum, die Geschichte des Vorwurfs des „Judaisierens", die Geschichte jüdischer Proselyten, d. h. der Übertritte vom Christentum zum Judentum und umgekehrt der getauften Juden, der Einfluß religiös-sittlicher Vorbilder des A. T.s auf Christen, der Gedanke, das Christentum sei das „wahre Israel" usw. S. 124 f gibt N. eine kurze Übersicht über die einzelnen Punkte in Kultus, Leben, Lehre des Christentums von den Anfängen bis zur Gegenwart, in denen er jüdischen Einfluß wirksam sieht. Diese Übersicht schließt mit den Worten: There is no sphere of the thought-life of Western Christendom in which Jewish influence, either literary or personal, cannot be found.

1) Das. S. 187 ff., vgl. bes. S. 190 Anm. 1, 193 f.

2) Besonders die Zeitschrift Rimon, Berlin 1922—1924, hat sich um die weitere Erschließung dieser Kunstschätze bemüht.

3) Newman, Louis Israel, Ph. D.: Jewish Influence on Christian Reform Movements. New York: Columbia University Press 1925 (XXIX, 706 S.) 8° $ 7.50 = Columbia University Oriental Series Vol. XXIII.

Es kann unmöglich an dieser Stelle alles Einzelne, was N. aufweist, nachgeprüft werden. Ich beschränke mich auf folgende Bemerkungen: N. ist Jude und faßt seine Aufgabe in der Hauptsache so, daß er den jüdischen Einfluß auf das Christentum untersucht, während das Umgekehrte, der Einfluß des Christentums auf das Judentum, bei ihm zurücktritt. Auch diese Kehrseite aber gehört zu allseitiger Behandlung des Themas. Vermutlich läßt N. sie im 3. Bande mehr zur Geltung kommen. Band 2 ist fast durchweg rein geschichtlich gehalten. Schon der Titel aber deutet an, daß N. das Judentum als dem Christentum überlegen ansieht, daß nach N. dem Judentum die Kraft innewohnt, das Christentum zu reformieren. Nach S. 126 wird N. im 3. Band mit seinen dogmatischen Überzeugungen hervortreten; er sagt, dann werde geboten a summary of the general conclusions to be drawn from a study of the relationships of Judaism and Christianity throughout the ages. Wenn er als Ergebnis der gesamten Entwicklung eine gegenseitige Annäherung von Christentum und Judentum sieht, so dürfte das mehr von amerikanischen Verhältnissen aus gesehen sein, als daß es auf die heutige Lage in Deutschland in dieser Richtung paßt.

An Einzelheiten sei hervorgehoben: In sechs Abschnitten behandelt N. „Martin Luther's debt to Jews and Judaism": 1. Die Anklage des „Judaisierens" durch die Papisten; 2. Luthers Gebrauch der Anklage des „Judaisierens"; 3. Luthers Bemühung, die Juden zu bekehren; 4. Luther und die Sabbatarier; 5. Jüdischer literarischer Einfluß auf Luther, hier die Unterabteilungen a) Luthers Interesse am Hebräischen, der Kabbalah und den Rabbinen, b) Luther und zeitgenössische jüdische Konvertiten; 6. Luthers Einfluß auf die Juden, a) Luther und die „jüdische Reformation", b) folgt hier merkwürdigerweise nicht. N.'s Äußerungen über Luther bringen, wie sein Buch überhaupt, viele lehrreiche Einzelheiten und Literaturangaben, aber den Nerv des Unterschiedes zwischen Luther und dem Judentum, der in dem Gegensatz „Gesetz und Evangelium" liegt, berührt N. nicht. Es heißt doch sowohl Paulus als Luther verzeichnen, wenn N. sagt, daß Paulus sich *first* called a „Hebrew of the Hebrews", *later*, however, when the Jewish people refused to follow him into his new faith, he repudiated them, ebenso, daß Luther und die Reformation, both in ideas and through its most important representatives, had Judaic inclinations, und dann sei Luther's work a German nationalist-religious movement geworden. Für die innerchristliche Bedeutung der Reformation zeigt N. kein Verständnis, während er bei der „jüdischen Reformation" (Moses Mendelssohn usw.) hervorhebt „yet the Jewish Reformation arose on a Jewish group background". Derartiges hatte offenbar Prof. Gottheil im Auge, als er, das Wertvolle an N.'s Werk anerkennend, am Schluß seines Vorwortes die Worte schrieb: One may not always agree with the conclusions at which Dr. N. arrives, or one may wish to reserve judgment; but in every topic with which he deals, he has gone to the ultimate sources; and in laying his material clearly before us and in thus making it possible for us to form our own opinion, he has rendered a valuable service to the study of medieval religious thought. N.'s Einzelnachweise sind eine wertvolle Ergänzung der üblichen kirchengeschichtlichen Darstellungen nach der Seite der Beziehungen zum Judentum hin. Aber er kann doch nicht den Nachweis erbringen, daß das Judentum nun immer und überall der das Christentum zum Fortschritt treibende Faktor und die eigentliche Quelle der Häresie gewesen sei. Die Katharer und Albigenser waren Dualisten. Das ist doch zweifellos nicht jüdisch. Mögen sie auch mannigfache Beziehungen zu Juden gehabt haben, wie N. sorgfältig aufweist, so ist doch Jüdisches nicht der Nerv ihrer antikirchlichen Haltung. N. gibt das S. 156 ff. auch durchaus zu und betont dann mit Recht, daß der Dualismus der Ketzer die Betonung des A. T.s innerhalb der Kirche zur Folge gehabt hat. Andererseits weist N. auf die dualistischen Neigungen der damaligen jüdischen Mystik hin und spürt hier Zusammenhänge mit den dualistischen Sekten auf. S. 176 ff. folgt dann eine sehr lehrreiche Darstellung über die „Qabbala im mittelalterlichen Christentum". Bei den Waldensern hebt N. m. E. über all den Einflüssen des A. Ts. doch den innerchristlichen Ursprung und Nerv zu wenig hervor. Bei den Passagiern ist natürlich der jüdische Einfluß ganz deutlich. Aber hier zeigt sich doch auch, daß solcher Einfluß, der sich auf Sabbat, Beschneidung, Speisegesetze erstreckt, unmöglich als Beweis für die These N.'s dienen kann, daß das Judentum dem Christentum zu Reform und Fortschritt verhelfe. Ich breche hier ab. Es ist, denke ich, die Licht- und Schattenseite des Buches von N. deutlich geworden. Das Buch N.'s, wie seine weiteren Pläne, erweckt den Wunsch, es ins Deutsche übersetzt zu sehen. Schon als reiche Fundgrube für Forschungsmaterial und Literatur würde es das verdienen, außerdem als anregendes Mittel, die bisher noch immer zu sehr vernachlässigte, gründliche, religionsgeschichtlich hochbedeutsame, wissenschaftliche Vergleichung zwischen Christentum und Judentum großzügig in Deutschland zu fördern.

Überreste der kanaanäischen Unterschicht in den aramäischen Sprachen.

Von H. Bauer, Halle a. S.

Es ist bekannt, daß die kanaanäischen Sprachen, von denen wir außer dem Hebräischen nur noch das Phönikische einigermaßen, das Moabitische allein durch eine Inschrift, und die übrigen gar nicht kennen, in den letzten Jahrhunderten v. Chr. vollkommen durch das Aramäische verdrängt worden sind. Da nun eine Sprache kaum jemals zugrunde geht, ohne in der siegenden Sprache mannigfache Spuren zu hinterlassen, so dürfen wir von vornherein annehmen, daß sich in den aramäischen Sprachen allerlei Überreste der kanaanäischen finden werden. Sie sind natürlich nur dann mit Sicherheit zu erkennen, wenn sie die spezifisch kanaan. Lauteigentümlichkeiten aufweisen, zu denen vor allem der Übergang von $\bar{a} > \bar{o}$, die sog. Vortondehnung und die Pausaldehnung zu rechnen sind. (Es ist aber sehr wohl möglich, ja die sprachlichen Tatsachen scheinen darauf hinzuweisen, daß es kanaan. Dialekte gegeben hat, in denen die Vortondehnung fehlte.) Man hat bisher auf derartige kanaan. Überreste kaum geachtet, obwohl die Unmöglichkeit, gewisse aram. Formen aus dem Aramäischen zu erklären, den Linguisten mancherlei Verlegenheit bereitet hat. Ich will im folgenden nur einige bezeichnende Beispiele für das, was ich meine, anführen, eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes kann hier naturgemäß nicht in Frage kommen.

Wenn in unseren syrischen Grammatiken unter den Präfixen auch ein *mā* (mit langem *ā*) genannt wird[1], so liegt es auf der Hand, daß die betr. Wörter *māzōnā* „Nahrung" und *māqōrā* „Zisterne" kanaan. Lehnwörter sind; beide sind ja auch im Hebräischen, das zweite in der Bedeutung „Quelle", vorhanden. Das gleich gebaute *māḥōzā* „Stadt", das offenbar mit akk. *maḫāzu* identisch ist, läßt sich im Kanaan. nicht nachweisen, aber es kann nur durch ein kanaan. Medium ins Aramäische gedrungen sein.

Eine spezifisch aramäische Form des Nomen agentis, die im Syrischen von jedem aktiven Verbum gebildet werden kann, ist *qātōl*; und doch ist sowohl das *ā* als auch das *ō* dieser Form nach den Lautregeln des Aramäischen völlig unerklärlich[2]. Dagegen ist *qātōl* eine gut kanaan. Bildung, sei es daß man sie sich aus *qatul* (hebr. עָמֹק) oder aus *qatāl* entstanden denkt. Letzteres wäre die vorauszusetzende Grundform für die in allen semitischen Dialekten verbreitete Intensivform *qattāl*. Ob die Form *qātōl* schon in der fraglichen kanaan. Sprache so lebendig war oder ob sie es erst im Syrischen geworden ist, läßt sich nicht ausmachen.

Dieselbe Form (aber mit Reduktion des ersten Vokals) liegt vor in jüd.-aram. אֲחוֹרָא Rückseite (hebr. אָחוֹר), אַחוֹרֵי „hinter". Als Angleichung an letzteres erklärt sich תְּחוֹתֵי „unter". Davon ist syr. *t^{e}ḥōṯ* kaum zu trennen, wenn auch ein *^{a}ḥōr* im Syrischen nicht (oder nicht mehr) vorhanden ist. Reduktion des ersten Vokals auch in syr. *g^{e}ḏōlā* „Locke", *ḥ^{e}ḏōzā* „Brautführer", *s^{e}zōlā* „Traube", *š^{e}fōlā* „Saum"; desgleichen in bibl.-ar. נְהָרָא „Licht" und חֲשׁוֹכָא „Finsternis".

Ganz unaramäisch mutet das aram. Wort für „Proselyt" an: גִּיּוֹרָא. Es ist offenbar eine Form wie hebr. גָּבוֹר. Hierher gehört auch syr. *debbōrā* „Wespe", *debbōrtā* „Biene", sowie der Vogelname *gijjōlā*.

Kanaanäisch müssen auch sein Wörter wie syr. *mappōḥā* „Blasebalg", *maqqōrā* „Schnabel" (neben aram. *maqqārā*). In der Regel sind sie durch die Endung *-iṯā* erweitert: syr. *mappōḥīṯā* „Inspiration", *mašrōqīṯā* „Flöte", *ma'mōḏīṯā* „Taufe", *maṭṭōfīṯā* „Tropfen" u. a.

Als kanaan. erweisen sich durch die Vortondehnung die *qātīl*-Formen wie *kārīkā* „Webebaum", *zāqīftā* „Keule", *zārīftā* „Regenguß", *šāṭīftā* „Alabastergefäß", Pl. *pāsīqāṯā* „brevia".

gāzartā „Insel", das aussieht wie ein akt. syr. Partizip, ist als solches gar nicht zu verstehen, es erklärt sich aber zwanglos als Fem. von einem kanaan. *גָּזִיר „abgeschnitten"; zur Endung vgl. hebr. גְּבֶרֶת „Herrin" neben גְּבִיר. Das ähnlich gebaute *nāmarṯā* „Höhle" soll aus akk. *nabārtu* stammen, es müßte dann aber gleichfalls durch das Kanaanäische hindurchgegangen sein.

Ferner gehört hierher die Endung *-ōn* (für aram. *-ān*): bibl.-ar. דִּכְרוֹן „Denkwürdigkeit", *רַעְיוֹן „Gedanke", *שַׁלְטוֹן „Herrscher", syr. *nesjōnā* „Versuchung", *dāwōnā* „Elend"; desgleichen auch die Deminutivendung *-ōn* und wohl auch *-ōs*, letzteres von einem unbekannten Muster ausgegangen.

Kanaanäisch ist sicher auch die Endung *-ōṯā* bei Bildungen von Stämmen tert. inf. wie *ṣ^{e}lōṯā* „Gebet", *m^{e}sōṯā* „Labmagen", *m^{e}ḥōṯā* „Schlag"; vgl. die hebr. Infinitiv-Endung וֹת- < *-āt* < *-ajat* oder *-awat*.

Wie altes *ā* im Kanaan. zu *ō* geworden ist, so in gewissen kanaan. Gebieten auch das im Hebr. (wie in רָם) erhaltene oder sekundär (wie in יָד) entstandene *ā*. Das bekannteste Beispiel dafür ist der Name des Buchstabens Jod. Daß diese Erscheinung auch im Phön. verbreitet war, zeigen die Worte *Hirom* für חִירָם (א), *Ulom* „Αἰών" für עוֹלָם, *edom* „Blut" für דָּם[1]. Auch diese Entwicklung spiegelt sich in einzelnen syrischen Worten wieder. So erklärt sich *šōfōr* „Posaune" aus **šōfōr* (hebr. שׁוֹפָר) wie hebr. רֵישׁוֹן aus **rōšōn*. Aus einem kanaan. *ḥōḏ* (wie יוֹר) = syr. *ḥaḏ*, hebr. אֶחָד, entsteht durch Vorsetzung der Präpos. ל und ב das im Aram. weit verbreitete *l^{e}ḥōḏ* und *balḥōḏ* „allein".

Auch die Fem.-Endung *-ā* (aus *-at*) ist auf kanaan. Gebiet vielfach zu *-ō* geworden, vgl. phön. *milkō* „Königin", aber auch die Städtenamen Japho, Akko, Megiddo, Jericho. So erklärt sich die seltsame Form רַבּוֹ[2] (aus **rabbā*) „10000", syr. *rebbō*, aber auch bibl.-ar. בָּלָ „Tribut" aus **bilat* von יבל (akk. *biltu*).

Aus dem Aram. nicht zu verstehen und darum als Kanaanismen zu betrachten sind ferner die Wörter mit

1) Nöldeke, 2. Aufl., S. 74; Brockelmann, 4. Aufl., S. 56.

2) Vgl. Barth, Nominalbildung, S. 176 f. und andererseits Brockelmann, Grundriß, I, 343 f.

1) Vgl. P. Schröder, Phön. Sprache, S. 90 und 125.

2) Hebr. רִבּוֹ wird wohl mit Recht als Aramaismus angesehen; es muß aber im Aramäischen selbst ein alter Kanaanismus sein.

ē im Vorton wie bibl.-ar. *גְּזֵרָה „Beschluß“, *יְקֵדָה „Brennen“, *שְׁלֵוָה „Ruhe“, syr. *nᵉfēšā* „Erholung“, *kᵉmēnā* „Hinterhalt“, *rᵉp̄ēp̄ā* „Schrecken“[1].

Die syr. Form *'ālef* „tausend“ erinnert an die hebr. Pausalform, so daß wir dieses Wort ebenso wie רִבּוֹ als ein wohl durch den Handel verbreitetes kanaan. Lehnwort ansehen dürfen. Man kann fragen, ob nicht auch die sonst nur im Kanaan. vorhandene Dehnung der Poss.-Suffixe wie *-āk̄* und *-ānā* aus der kanaan. Unterschicht stammt, und dasselbe gilt für die auf *-ōn* und *-ēn* ausgehenden Pl.-Formen der Pronomina der 2. und 3. Person.

Sehr selten sind wir in der Lage, ein Wort lediglich aus der Kenntnis des Wortschatzes heraus als kanaan. Lehnwort zu bezeichnen; so z. B. bibl.-aram. *רְוֵי „Aussehen“, da das Verbum ראה „sehen“ nirgends im Aramäischen vorhanden ist.

Ganz außer Betracht geblieben sind solche aram. Wörter, die sich durch die Entwicklung der ursemitischen Spiranten als Entlehnungen erweisen. Diese sind ja ohne weiteres als Fremdlinge kenntlich und auch größtenteil als solche erkannt worden. Vielfach nimmt man hier aber Herkunft aus dem Akkadischen an (die Entwicklung ist ja dieselbe wie im Kanaan.), wo m. E. die aus dem Kanaan. ebenso gut möglich ist oder noch näher liegt; z. B. bei syr. *zᵉk̄ā* „unschuldig sein“ oder *zakkūrā* „Totengeist, Zauberer“[2]. Gerade die Totenbeschwörung ist doch etwas spezifisch Kanaanäisches.

Bemerkt sei noch, daß die Überschrift dieses Aufsatzes selbstverständlich nicht so aufzufassen ist, als ob die hier namhaft gemachten Kanaanismen alle genau auf demselben Boden gewachsen sein müßten, auf dem wir sie später antreffen; es ist vielmehr sehr wohl möglich, daß sie aus einer benachbarten noch lebenden kanaan. Sprache übernommen worden sind. Wir werden uns die Sache so vorzustellen haben, daß wie die späteren Kanaanäer so auch die Aramäer zum Teil zweisprachig waren und daß sie die kanaan. Fremdlinge ins Aramäische eingeführt haben. Manche von diesen mögen (etwa den germanischen Lehnwörtern im Finnischen vergleichbar) die einzigen Überbleibsel von kanaanäischen Sprachen sein, die sonst für uns spurlos verschollen sind.

1) Die syrischen Wörter hat man als Deminutiva (Form *qutail*) auffassen wollen. Das ist natürlich nur eine Verlegenheitserklärung.

2) Brockelmann, Lexicon Syriacum , 2. Aufl. S. 196 (nach Zimmern).

Der neuaramäische Dialekt von Maʿlūla[3].

Von E. Littmann, Tübingen.

Über den eigenartigen und sprachgeschichtlich sehr wichtigen Dialekt von Maʿlūla im Antilibanus und den beiden Nachbardörfern, die einzigen Überreste des einst weit verbreiteten Westaramäischen, sind wir nun durch das Verdienst Bergsträßers viel besser, gründlicher und sicherer orientiert, als es bisher je der Fall war. B. hat nicht nur die Sammlungen Prym's und Socin's vom Jahre 1869 in Damaskus mit Hilfe eines Eingeborenen nachgeprüft und endlich der Wissenschaft zugänglich gemacht, sondern auch mehrere von Stumme aufgezeichnete Texte herausgegeben und vor allem selbst neue Texte aufgezeichnet. Von den letzteren freilich gibt er in den hier zu besprechenden Büchern nur wenige, den größten Teil davon hat er in der ZAss. Bd. 32, S. 103—163 veröffentlicht. Der ungeheure Fortschritt, den die Wissenschaft auf diesem abgelegenen und schwierigen Gebiete dank der mühsamen und gewissenhaften Arbeiten B.'s gemacht hat, wird ohne weiteres klar, wenn man die ersten Aufnahmen, etwa die von Burton und Drake, mit den von B. bearbeiteten Sammlungen und besonders mit seinen eigenen Aufnahmen vergleicht. Daß er auch Bliss und Parisot überholt hat, versteht sich bei seiner sprachwissenschaftlichen Schulung und seiner Kenntnis der semitischen Sprachen von selbst.

I. Über die Texte und ihre Übersetzungen hat Nöldeke in einem Aufsatze in der ZAss. 31, S. 203—230 mit gewohnter Meisterschaft so eingehend unterrichtet, daß kaum etwas zu sagen übrig bleibt, zumal hier nicht der Ort ist, viele Einzelheiten zu besprechen; auch wird B. eine Grammatik dieser Mundart in absehbarer Zeit herausgeben. Es können also nur einige wenige Kleinigkeiten nachgetragen werden. Von vornherein sei hervorgehoben, daß es mir ohne die Übersetzung und ohne das Glossar unmöglich gewesen wäre, mich in diese Sprache einzuarbeiten. Ein paar Druckfehler (außer den auf S. 95 von B. gegebenen Verbesserungen) mögen hier notiert werden. So ist S. 2, Z. 5 zu lesen *ubaḥšaṭ* (mit *ṭ*); S. 2, Z. 19 *ᵉpḥauṭa* (mit *ṭ*); S. 3, Z. 7: *šunṭa* (mit *ṭ*); S. 8, Z. 34: *qašīša*; S. 17, Z. 28 ist *ciörca* zum vorhergehenden Worte zu ziehen; S. 21, Z. 1: *bīḍe* (mit *ḍ*). Doch diese Dinge wird der aufmerksame Leser selbst leicht verbessern. Eine Textverbesserung möchte ich auf S. 20 am Schlusse der Geschichte No. 6 vorschlagen. Dort steht *uqᵃʿōlun ubillidde ɣinnaʿīm ɣᵉṭaiɣeb ʿāš essāmᵉʿīn*; die Übersetzung lautet: „und so saßen sie da. Mit Lust und Vergnügen erfreue Gott das Leben der Zuhörer“. Der arabische Vers ist natürlich aus der Schlußformel arabischer Märchen herübergenommen; aber dort beziehen sich „Lust und Vergnügen“ auf das Leben der Helden der Erzählungen, gerade so wie es in deutschen Märchen heißt „und sie

3) Bergsträßer, Prof. Dr. G.: Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's herausgegeben. Leipzig: F. A. Brockhaus 1915. (XXII, 95 S.)

Ders.: Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla in deutscher Übersetzung hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's herausgegeben. Ebd. 1915. (X, 110 S.)

Ders.: Glossar des neuaramäischen Dialekts von Maʿlūla. Ebd. 1921. (V, 123 S.) = Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, XIII. Bd. Nr. 2 u. 3, XV. Bd., Nr. 4.

lebten herrlich und in Freuden; und wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch heute.“ In den von mir herausgegebenen Modern Arabic Tales findet sich die Formel häufig, so z. B. S. 36, 5—6, S. 53, 7—8, S. 69, 5—6; S. 36 ist zu umschreiben *wa'a'adū bil-lidde win-na'īm — ṭaijab alla 'ēš is-sāmi'īn.* Also wäre das *u* nach *qa'ōlun* zu streichen und zu übersetzen „und sie saßen (d. h. blieben, lebten) in Lust und Vergnügen — Gott erfreue das Leben der Zuhörer!“ Während in dieser Schlußformel die arabischen Wörter stehen geblieben sind, werden in anderen Fällen arabische Redensarten übersetzt. So ist mir der Ausdruck „von leichtem Gewicht, aber hohem Wert“ (S. 50, 23) aus arabischen Märchen geläufig; er findet sich u. a. auch in 1001 Nacht, ed. Macnaghten I S. 342, Z. 8. Wörtlich übersetzt ist *ḫaṭpunnil-iḫṭōba u'allunnil-iẓẓōba* (S. 47, 27) aus *katabu 'l-kitāb wa'allu 'ž-žawâb*, vgl. Mod. Arab. Tales 85, 22; 206, 4 u. ö. Socin übersetzt: „So setzten sie den Heiratskontrakt auf und vollzogen die Sache“. Aber B. bemerkt mit Recht, daß die Übs. unsicher ist (Übs. S. 53). Der Ausdruck besagt, daß der Ehekontrakt mit allen Formalitäten (Protokollen der Aussagen) niedergeschrieben wurde. — Der Name Georg erscheint hier in Nr. 54, 35 und 38 in der Form *žurjes*. Auch bei arabisch sprechenden Christen in Syrien und Palästina habe ich die Form *žurjis, žirjis* (oder mit *ǧ* im Anlaut) gehört. Ich weise darauf hin, weil diese Form einmal von Seybold bezweifelt wurde.

Prym und Socin haben ihre Übersetzung manchmal etwas frei gestaltet, um sie lesbarer zu machen. Ich muß gestehen, daß die etwas wörtlichere Übs. bei B. mir angebrachter erscheint, da es sich hier ja nicht um literarische, sondern um philologische Zwecke handelt. So wäre z. B. *qerša* genauer durch „Piaster“ zu übersetzen als durch „Groschen“, obgleich dies morgenländische Wort aus „Groschen“ abgeleitet ist; aber wir pflegen diese Münze des Orients als Piaster zu bezeichnen. Die *mkarainō* sind eigentlich nicht „Pferdetreiber“, wie Prym übersetzt; man könnte eher sagen „Maultiertreiber“. B. gibt es im Glossar richtiger durch „Pferdeknechte“ wieder. Gelegentlich sind in den Übs. bei Prym und Socin Worte ausgelassen oder hinzugefügt, ohne daß dies bezeichnet wäre; B. ist bei seiner Übs. genauer verfahren. Allerdings wird bei P. und S. der allgemeine Sinn kaum dadurch beeinträchtigt. So ist Text S. 3, Z. 24 *ɣu'abdō* „und Sklaven“ in der Übs. weggefallen; ebenso S. 9, Z. 2 *auq* „wohlan“; ferner S. 19, Z. 3—4 die Worte *melle: bālki máḥakṭa · melle*: „Er sprach zu ihm: ‚Vielleicht redet sie [doch]!‘ [Jen]er sagte zu ihm“; S. 19, Z. 23 die Worte: *umrōl-lmarfaqṭa* „und zu dem Kissen sprach sie“. In den Texten B.'s ist mir nur eine einzige Auslassung begegnet: S. 90, Z. 3 *mpaiṭa* „aus dem Hause“. Der Anruf *ɣirraḥ* (so 8,6; 26,31; 36,9. 15. 17. 24; 57,22, *ɣurraḥ* 57, 5), (teilweise aramaisiert zu *wrōḥ* (Glossar S. 74), wird von P. und S. meist durch „wehe dir“ übersetzt; aber B. hat im Glossar „wehe! heda!“ Es ist das arab. *wilak*, ein derber, ungehaltener Anruf, der durch „du da!“ oder „heda!“ am ehesten wiederzugeben ist. Wenn man wirklich ein „Wehe“ aussprechen will, gebraucht man die vollere Form *wail-*, bzw. *wallaḥ* (m.) 71, 24, *wališ* (f.) 19, 23; vgl. meine Besprechung von Siegel's Dialekt des Ṭūr 'Abdîn. (OLZ, 1926).

Der Dialekt von Ma'lūla steht natürlich in engen Beziehungen zu den westaramäischen Mundarten, die uns nur literarisch überliefert sind. Gewisse Ähnlichkeiten zwischen ihm und dem Christl.-Paläst. hat bereits Parisot erkannt; aber Nöldeke hat (ZAss. 31, S. 207) hervorgehoben, daß dessen Angaben nicht alle Stich halten. Andererseits könnte man Parisot's Angaben noch um einige vermehren. Da ist vor allem die Anfügung der Verbalsuffixe vermittels *-nn-*; vgl. Schultheß, Gramm. § 153. Die Form *ẓīb* Text 12, 9 „es gibt“, u. ö. erinnert lebhaft an das christl.-pal. [*ẓ*]*īb* < **ẓ'hīb* (gegeben) in der Bedeutung „ist vorhanden“; vgl. Schultheß, Gramm. § 151, 2 d; 182, 2 Anm. 2. Man braucht hier also nicht die Präpos. *b(i)* zu Hilfe zu nehmen, und man kann sich fragen, ob nicht auch *ōb* und *ɣōb* auf **h'wō ẓ'hīb* zurückgehen. In dem christl.-pal. ܚܢܝ „wir“ ist sicher die Ma'l.-Form *anaḥ* zu erkennen, wie Nöldeke annimmt, nicht eine „Ablautform“ (Schultheß, Gramm. § 56, Anm. 2). Einige andere grammatische und lexikalische Eigentümlichkeiten, die der Ma'l.-Dialekt mit dem Christl.-Pal. gemeinsam hat, finden sich aber auch in den übrigen aram. Dialekten.

Ganz rätselhaft sind die Wörter *či* (*ču, čū*) „nicht“ und *'aža* (*'ažža, 'ağa*) „warum“. Das „neusyr.-kurdische“ *ku (ciu)* ,das Parisot (Journ. As. 1898, I, S. 503 Anm.) heranzieht, liegt doch zu weit ab und ist zu unsicher; auch an pers. *či(h)* „was?“, das etwa wie arab. *mā* zur Negation geworden wäre, ist kaum zu denken. Vorläufig kann ich nur auf die Wurzel *tm(m)* verweisen, da ja *tm* im Altägypt. unter gewissen Bedingungen negative Sätze bildet; *tm(m)* würde dann eben „zu Ende“ = „nicht mehr vorhanden“ bedeuten. Lautlich wäre diese Gleichung möglich, da *t* in Ma'l. häufig zu *č* wird, und da Endkonsonanten gelegentlich abfallen, vgl. *qō* < *qōm* „steh auf“ (wobei allerdings das Verhältnis der Wurzeln *qwj* und *qwm* zueinander nicht ganz klar ist), *šqō* < *šqōl* „nimm“, *činja* „ich weiß nicht“ zur Wurzel *jd'*. Aber diese Erklärung ist auch nur ein Notbehelf. Für *'aža* (*'ažža*) „warum?“ hat Nöldeke, da *ž* (*ǧ*) auf arab. Ursprung hindeutet, zweifelnd die Etymologie *'a ai šai* vorgeschlagen. Vielleicht liegt es, im Hinblick auf ägypt.-arab. *lê* (< *li-ai*), noch etwas näher, an **'a-'aija* zu denken, da *aija* in syr.-arab. Dialekten vorkommt. Der Übergang von *ij* (*ij*) > *ǧǧ* oder von *j* > *ǧ* ist im Semit. zwar selten, aber doch nicht ganz unbekannt; vgl. Brockelmann's Grundriß I, S. 139.

Das Wort für „Fuß“ lautet in Ma'l. *regra* (vgl. auch *rigri* „mein Fuß“ und *rugrō* „Füße“). Damit haben wir die Zwischenstufe zwischen *rigl* und *'igr*, und die manchem befremdliche Etymologie *rigl* > *rigr* (Assimilation) > *'igr* (Dissimilation) ist gesichert.

In Ma'l. nehmen zwar die Partizialkonstruktionen ziemlich stark überhand, aber sie haben

durchaus noch nicht das alte Verbalsystem verdrängt. Vor allem findet sich von der Umschreibung des Perfekts durch das Part. Pass. (durch die dann das log. Objekt zum grammat. Subjekt wird), wie sie in den nordöstlichen aramäischen Dialekten durchgedrungen ist, hier noch keine Spur. Darüber vergleiche man vorläufig Nöldeke's Besprechung S. 215 u. 221.

Über den Inhalt der Texte hat Nöldeke bereits wichtige Mitteilungen gemacht. Dazu möchte ich ein paar Nachträge liefern. Die Josefs-Geschichte (Nr. 5) hat Nöld. treffend charakterisiert. Josef heißt dort *ǰause* bzw. *ǰaus-máḥasna* „der schöne Josef". Die Vollform *yawsef* ist noch bei Parisot, JA. 1898, II, S. 152 belegt. Bezeichnend ist es, daß er hier fast immer „der schöne Josef" heißt, wie denn ja Josef bei den Mohammedanern als das Urbild aller Schönheit gilt und *Jusuf* im Türk. für einen schönen Mann überhaupt gebraucht wird. In der Geschichte von „Blumer" (Nr. 9) haben wir einen Teil der Rahmengeschichte von 1001 Nacht als selbständige Erzählung, und zwar sowohl die Erzählung von Leuten, die von ihren Frauen betrogen und von ihrem Schmerze geheilt werden, als sie sehen, daß es anderen ebenso geht — dies Motiv kommt in modernen arab. Erzählungen als eigene Geschichte vor —, als auch die Geschichte von dem Dämon, den seine Frau in kühner Weise hintergeht; aus dem Dämon ist hier freilich ein Fellache geworden. Diese zweite Geschichte findet sich als eigene Erzählung auch im Syntipas der 1001 Nacht (meine Übersetzung, Bd. 4, S. 365—367), und im selben Syntipas (ebendort S. 330—341) ist eine Parallele zur Geschichte der Frau mit den eingesperrten Liebhabern enthalten (Bergstr. Nr. 18); dies ist aber ein beliebtes Motiv in manchen modernen arab. Anekdotenbüchern. Nr. 21 erinnert wiederum stark an 1001 N., einmal durch die „Einschachtelung", dann aber auch durch die einzelnen Geschichten, so entspricht die Parabel von dem Jäger und dem Falken (Bergstr., Übs. S. 72/73) ziemlich genau einem Teile der variierten Syntipas-Erzählung (vgl. meine Übs. Bd. I, S. 64/65). Auf ʿAlī Zaibaq, der aus den ägypt. Stücken in 1001 N. bekannt ist und hier in Nr. 24 erscheint, hat Nöld. bereits hingewiesen; neu ist hier, daß dieser Bandenführer und Raubritter *en miniature*, wie ihn die Romantik der Spießbürger sich vorstellt, sogar zum Sultan werden soll. Nr. 31 ist das deutsche Märchen vom „Machandelboom". Nöld. verweist hierzu auf Oestrup's Contes de Damas S. 22. Inzwischen ist eine neue Version aus Palästina hinzugekommen; vgl. Schmidt-Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, S. 22*f. u. S. 187 f. Auch in B.'s Texten ZAss. Bd. 32 finden sich Motive aus 1001 Nacht. Nr. V q „Der geblendete Menschenfresser" ist natürlich die Polyphemgeschichte, die heute im Orient weit verbreitet ist; vgl. meine Bemerkung in „Stimmen des Orients" (Kirchheim-Teck) I, Nr. 1, S. 11 f. Die heutigen Versionen werden wohl auf die Sindbad-Geschichte in 1001 N. zurückgehen; dort steht sie Bd. 4, S. 132 ff. meiner Übs. Auch B.'s Nr. V r „Lebendig begraben" stammt aus „Sindbad"; vgl. Bd. 4, S. 157 ff. Im übrigen hat B. sich in sehr dankenswerter Weise bemüht, Texte aufzuzeichnen, die uns das Volksleben in Maʿlūla kennen lehren.

II. Durch sein Glossar der Mundart von Maʿlūla hat B. sich ein neues Verdienst um die Erforschung dieser Mundart erworben; es ist für das Studium der Texte unentbehrlich und bereichert unsere Kenntnis des semitischen Wortschatzes in erfreulicher Weise. Wenn ihm auch noch kleine Unvollkommenheiten anhaften, auf die B. in der Einleitung gewissenhaft hinweist, so kommen sie doch gegenüber dem Geleisteten überhaupt nicht in Betracht. Nur eins werden manche mit mir bedauern, daß dies wichtige Nachschlagebuch in Autographie hat erscheinen müssen. So deutlich die Schrift ist[1], so wäre doch ein Wörterbuch in Typendruck (zumal keine orientalischen Typen vorkommen) übersichtlicher und rascher zu gebrauchen gewesen, besonders auch wegen der Möglichkeit, verschiedene Typen anzuwenden. Doch wir wollen uns freuen, daß wir dies Buch nun besitzen und benutzen können. Daß B. die nur sporadisch in Listen auftretenden arab. Wörter nicht aufgenommen hat, ist durchaus zu billigen; sie können oft nur auf einer Notauskunft beruhen. Die in den Texten vorkommenden Wörter und Formen jedoch sind mit vorbildlicher Genauigkeit gebucht; es ist wahrlich keine kleine Arbeit gewesen, alle die oft so seltsamen Formen zu erkennen und zu analysieren.

Einige Bemerkungen möchte ich hier anfügen. S. 6 zu *ʾrṭ* II: Auch im Syr. ist *ʿarreṭ* „pedere" belegt; die Stellen aus den Laughable Stories, die Brockelmann in der 2. Aufl. seines Lex. gebucht hat, hatte ich mir auch bereits notiert. — S. 9: Zu *ʿžl* ist hinzuzufügen: „*ʿažle* ‚sein Ende' 36, 28, arab. *ʾaǧal*". Das *ʿ* jedoch ist unerklärt. — S. 15 unter *bṣṭ*: *inebsaṭ* 5, 33 ist Imperativ. — S. 17 unter *ʾwc*: Das türk. Wort für Zimmer ist mir im Arab. als *ʾôda* oder *ʾôḍa* bekannt. — S. 50 zu *klēsja* (*qlēsja*): Es ist auffällig, wie die verschiedenen christlichen Sprachen des Orients in der Bezeichnung der „Kirche" auseinandergehen. Das griech. ἐκκλησία, das wir hier in Maʿlūla finden, ist dort sonst nur wenig gebräuchlich und meist durch andere Ausdrücke ersetzt.

1) Die Autographie ist, wie mir B. mitteilt, von seiner Frau ausgeführt worden.

— S. 51 zu *kōza* „Petroleum, Lampe". Das Wort ist freilich aus dem arab. *kāz* entlehnt; aber dies ist das europäische Wort „Gas", das ja eine willkürliche Erfindung ist. Wie hier der Inhalt auch für das Gerät gebraucht wird, so bedeutet *lamba* in Abessinien erst das Gerät und dann den Inhalt, also „Lampe" und „Petroleum". — S. 51 zu *la* „nicht, nein". In der Bedeutung „nein" wird gern *la'* bzw. *la'a* gesagt; so auch hier 19,15. — S. 53: Zu *lukk.l, luqul* „als". Es kommt auch in der Bedeutung „wann" vor, entsprechend dem arab. *'iḏā*, und ist aus *l-waqt-l* entstanden. Das *l-* wird auch im Christl.-Paläst. (wie im übrigen Aramäisch) gern bei Zeitangaben gebraucht; und gerade bei der Übernahme des arab. *waqt* kommt Wechsel von *q* und *k* vor, vgl. Tigrē *waqt* und *wᵘkad*. — S. 58 zu *mwr*: Eigentlich wäre *mōra* „Herr, Besitzer" besser unter einer Wurzel *mr(')* anzusetzen. — S. 59: Bei *misti* „Inneres" denkt man unwillkürlich an arab. *wasṭ* und äth. *wəsta*. Auch in neuarab. Dialekten Syriens wird dies Wort zur Präpositionsbildung verwandt; so habe ich in Nordsyrien gehört *fasṭḷminnu* „darin" = **fī wasṭ li-minhu*. — S. 59 zu *mit: metṭ zamōna* 14,5 „eine Spanne Zeit" < arab. *muddit zamān*. — S. 69 zu *qlqs*: *qulqasīṭa* wird doch wohl eher die „Kolokasie" als die „Kartoffel" sein. — S. 69 zu *qls*: Das Wort *qalles* „ein wenig, eine Weile" gehört natürlich zum Stamme *qll*, von dem es ein Diminutiv mit *s* ist; vgl. übrigens äth. *nəstīt*, Dim. zum Stamme *n̄s*. — S. 70 zu *qwr*: Das Wort *qūr-* „bei, neben" gehört vielleicht ursprünglich zur Wurzel *qrb*. — S. 83 zu *sūža*: 6,6 ist *sūž* ohne Variante gegeben. Die Etymologie des Wortes ist unklar und die Übersetzung der Stellen 6,2 und 6,6 ist bei Prym auch nicht ganz sicher. — S. 88 zu *šch* „finden": Hier ist *šchacci* 4,26 angegeben. Nun steht aber 4,26 die Form *šchaci* (mit *h*) und Prym übersetzt: „(sie) wünschte mich". Danach muß man annehmen, daß hier die arab. Form *ištahat* vorliegt; dann wäre diese Stelle unter *šch* zu streichen und S. 89 unter *šhj* nachzufügen. — S. 95: Die Wurzel *tǧj* scheint eine Kontamination von arab. *tǧj* und *tjh* zu sein. — S. 100 zur Wurzel *'tj*: Es ist interessant, daß die Bedeutung von arab. *ǧâ* „zur Welt kommen" und *ǧâb* „zur Welt bringen" sich hier bei dem entsprechenden aram. Worte wiederfindet. — S. 102: Bei *ṯēn* wäre vielleicht auch auf *ṯēn jōma* 6,32 u. ö. „am nächsten Tage" = arab. *tânī jôm* hinzuweisen. — S. 105: Bei *smr* wäre ein Verweis auf *smr* angebracht.

Zum Schlusse sei noch einmal der dankenden Anerkennung gegenüber dem Verf. und dem Wunsche, daß seine Grammatik des Maʿlūla-Dialektes bald erscheinen möge, hier Ausdruck gegeben.

Bedr-Oḥod und Kerbela.

Von R. Strothmann, Gießen.

Mitte März 624 überfiel beim Orte Bedr Muhammed mit einigen 300 mitausgewanderten Mekkanern und Freunden aus Medina an die 1000 seiner Landsleute von Mekka, die dann zur gleichen Zeit des folgenden Jahres am Berge Oḥod ihn zwar nicht in die Flucht schlugen, aber ihm schwere Verluste zufügten und ihn selbst verwundeten. Am 11. Oktober 680 wurde der etwa 1 Jahr nach Oḥod geborene Enkel Muhammeds, Ḥusain, bei Kerbela am Euphrat mit ungefähr 70 Getreuen niedergemacht durch Truppen von Muhammeds Nachfolger in der Herrschaft. So der bekannte Tatbestand. Dort ein arabischer Kleinkrieg, echt arabisch auch in seinem äußeren Anlaß, einem der landsüblichen Karawanenüberfälle; hier einer der vielen, und zwar in seinem tatsächlichen Ausmaß einer der kümmerlichsten Aufstände der legitimistischen Rechtspartei. Aber der Sieg von Bedr, nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt unter dem Ernst des Rückschlags von Oḥod durch die überlegene Haltung, mit der Muhammed das Unglück umwertete zu innerer Festigung seiner Gefolgschaft (Qor. III 117 ff., bes. 160, 173), wird, vom Propheten zielbewußt erstrebt (VIII 40), der einigende Bürgerkrieg, der das Weltreich und die Weltkirche ermöglicht, wie er Erinnerung und Hoffnung bis zur Gegenwart ist. Das Schlachten von Kerbela bedeutet politisch wie religiös den unheilbaren Riß in der Islamgemeinschaft: „Wenn ihr mich tötet", läßt man in den Kerbela-Büchern den Ḥusain sprechen, „werdet ihr nimmermehr gemeinsam beten, nimmermehr Gewand und Rüstung anlegen zum gemeinsamen Kampf auf dem Pfad Gottes". „Ḥusain gab seine Seele dahin als Lösegeld für die Religion seines Großvaters. Erst infolge seines Martyriums erzitterten die Grundfesten des Reiches der gottverfluchten Omaijaden. Da erst, als er zur Seligkeit einging, ward ihr Unglaube, Irrwandel und ihre ewige Verdammnis offenbar; hätte er sich mit ihnen friedlich verständigt, dann wäre ihr Sultanat (!) gestärkt worden und die Menschheit über sie im Zweifel geblieben." So ist auch Kerbela gleich Bedr, oder mehr noch als die geschickt-diplomatisch später in die friedliche Eroberung von Mekka ausmündende Bedr-Politik ein *furqān*, eine Erlösung durch Scheidung. Und sie erst vollendete für die Schīʿiten den Islam, stellte neben Muhammed als die Verkörperung gottgeschenkten menschlichen Erfolges das „abgeschnittene Haupt und den blutbeschmutzten Körper" des Dulders. Sie lehrte tiefer in die unergründliche Huld Gottes schauen, der nicht nur einst den Sieg mit dem glückverheißenden Namen „Vollmond" verliehen hatte, sondern der jetzt an der sinnfälligsten Wirklichkeitstatsache erfüllend bewies, was er in der Offenbarung nur in Sprüchen und alten Zeichengeschichten gelehrt hatte, daß er zur Seligkeit führen wolle durch *kerb* und *belā'*, Trübsal und Heimsuchung, wie sich fromme Sprachkunde die heilige Märtyrerstätte deutet. Begreiflicherweise hat sich die Tendenzerzählung frühzeitig beider Ereignisse bemächtigt, sich z. B. bemüht, als Tag von Bedr den Freitag anzusetzen, wie denn auch der Unglückssamstag für Oḥod nicht einhellig bezeugt ist. Aber Unstimmigkeiten in Neben-

dingen sind hier für uns ebenso unwesentlich, wie das Symbol In-hoc-signo unabhängig bleibt von der kritischen Forschung über den Kampf an der Milvischen Brücke. Uns geht es hier darum, was diese Schlachtennamen den Betroffenen bedeuten, denn so sind sie Ausdruck für das innere Erleben des Geschehenen, und so wirken sie als bestimmende Antriebe in der Geschichte weiter.

Die Berichte haben den Charakter der echt innerarabischen Stammesfehden nicht verwischt. Die Gedichte beider Parteien zu Bedr und Oḥod unterscheiden sich nach Anlage und Hauptgehalt nicht von den Kampfgesängen der alten Beduinen bei ihren Kriegen wegen Weideplätzen und angeschossenen Kameleutern oder bei der berühmten Bruderfehde ob des Betrugs beim Pferderennen. Gerade mit letzterer vergleicht Muhammeds heidnischer Oheim Ṭālib Bedr als ein Unglück für die gesamten Mekkaner einschließlich Muhammed, und er müht sich, das Rachegefühl allein gegen die Medinenser zu wenden. Muhammeds Spezialdichter, Ḥassān b. Thābit, singt zu Bedr das übliche Selbstlob, die Schadenfreude und das Bekenntnis: „das Schwert ist unsre Zuversicht und Ehre!“ Streicht man das auch nicht in ungewohnten Tönen hier nun auf Muhammed als den Führer ausklingende Lob, so sind etwa die Gesänge besiegter Ungläubiger, wie des al-Ḥārith b. Hischām, der bei seiner Göttin al-Lāt schwört, oder des Abū Usāma Muʿāwija b. Zuhair, welcher unter dem Schwur bei den rötlichen Statuen und heiligen Steinen auch in der Niederlage noch die Hilfe Allahs preist, durchaus edler zu nennen. Die Moslemen haben uns ganz objektiv auch die gegnerische Poesie mitteilen wollen. (Echtheitsfragen kümmern uns nach dem oben Gesagten hier nicht). Der Eindruck der Gleichheit mit den alten Heidengesängen würde sich noch verstärken, wenn man sich nicht genötigt gesehen hätte, einzelne der gröbsten Schmähungen zu streichen, es ist aber bezeichnend, daß sich solches auch am moslemischen Gesang des Ḥassān als Pflicht erwies (I H 523). Sehr lehrreich ist es, wie Muhammed die ihm zur Verfügung stehende Presse zu inspirieren verstand und sie mit frommen Kriegsparolen religiös aufzumachen sich bemühen mußte. „Wegen seines Stammes“ angegriffen zu sein, hatte Kaʿb b. Mālik bei Oḥod das Gefühl; „um des Glaubens willen“ heißt jetzt nach der persönlichen Korrektur des Propheten der offizielle Wortlaut. Der tapfere Fremdling Quzmān lehnt es freilich ausdrücklich ab, für etwas anderes als Stammesehre gekämpft zu haben, und verzichtet auf das Paradies, indem er sich nach schwerer Verwundung selbst den Gnadenstoß gibt.

Es sind die gleichen Erbfeinde-Familien, zwischen denen das Trauerspiel von Kerbela vor sich geht. Durch die ältesten Berichte bis hin zu den neueren Passionsspielen gellt der Schrei: Durst! in ermüdender Wiederholung, und doch in seinem Naturalismus so erregend wie ein Kehrwort: Hunger! im sozialistischen Tendenzdrama; auch nichtschiʿitische Erzähler übernehmen, wie Ṭabarī (II 311 f.) von Abū Michnaf, den Heerbefehl des omaijadischen Statthalters ʿObaidallāh b. Zijād an den General ʿOmar b. Saʿd: „Schneide den Ḥusain und die Seinen vom Wasser ab! Keinen Tropfen sollen sie kosten, wie man es mit dem so schmählich behandelten frommen, unschuldigen Fürsten der Gläubigen ʿOthmān gemacht hat“. Dieser ʿOmar ist der Sohn des Saʿd b. abī Waqqāṣ, der als Sieger von Qādesīja das Perserreich vernichtete. Wäre der Gegensatz zwischen Schīʿa und Sunna von Haus aus der zwischen Persien und Arabien, dann hätte man diese Tatsache hetzend auswerten können. Aber jene Dinge, die sich heute in den Mirakelszenen so erfolgreich an das Nationalgefühl wenden, wie die Heimkehr der Schahrbānū, Jezdegerd's Tochter und Ḥusain's Witwe, oder wie die Befreiung der Fāṭime II entstammen erst einer späteren Zeit, da es wieder eine Art persischer Selbständigkeit gab und man soweit Abstand gewonnen hatte, daß ein mit Kerbela gleichzeitiger Perserkönig erfunden werden durfte. Die älteren *maqtal*-Bücher lassen in Wirklichkeit arabische Familien untereinander streiten: „Wieviel Haare habe ich auf dem Haupte und im Bart?“ fragt nach Ibn Bābūje Saʿd den ʿAlī zur Verhöhnung des Glaubens an das geheimnisvolle Wissen der Imame. „Auf deinem Kopfe steht kein Haar, an dessen Wurzel nicht ein Satan säße. Aus deinem Hause kommt der böse Kerl — der kleine ʿOmar trippelte gerade vor dem Vater Saʿd —, welcher mein Kind Ḥusain erschlagen wird.“ So sieht in Schīʿitenaugen der Kern der Urgemeinde aus: Haß der Söhne zurückverlegt zwischen 2 der 10 Genossen des Paradieses! Der verantwortliche Statthalter ʿObaidallāh ist der Sohn von Muʿāwija's Freund und Helfer Zijād, dem Manne der dunklen Herkunft. Noch adlig in Ketten, würdigen die Gefangenen den Statthalter keines Blickes, und zum Volke gewandt sprechen sie: „Der Sklave ist nun König geworden über den Adligen. Von heute an seid ihr Araber Knechte; dem Kind der Reinen habt ihr den Tod, dem Sohn der Hure die Herrschaft gebracht!“ Als die Todesbotschaft nach Medina gelangt und aus den Häusern der ʿAliden jammernde Totenklage stöhnt, stellt der Statthalter ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ mit befriedigter

Genugtuung fest: „Zerrissene Gewänder für jene, die um ʿOthmān zerrissen wurden!“ Dann besteigt er die Kanzel; Zeugen melden sich später, welche die Sätze gehört hätten: „Wurf für den Wurf (auf ʿOthmān); Stoß um Stoß!“ Und der Chalif selbst: Er ist bei den Schīʿiten natürlich nicht peinlich berührt durch den Ausgang der Tragödie, sondern stochert mit roher Wollust im Munde des abgeschnittenen Kopfes: „O, wenn das meine Ahnen von Bedr noch erlebt hätten, wie die Chazradsch zuckten unterm Lanzenwurf! Frohlocket, jubilieret in Freude!“ Und das Gefolge: „O Jezīd, möge deine Hand nicht schwach werden! Wir haben ihnen für Bedr ein Gleiches heimgezahlt; Oḥod, ein Tag, dem von Oḥod ebenbürtig! Ich müßte nicht vom Sprosse Chindif sein, wenn ich nicht Rache nähme an den Kindern Aḥmed's (Muhammeds) für das, was er getan!“ Es soll ja auch sonst am Omaijadenhofe gesungen sein, dies Triumph- und Rachelied von Oḥod mit Variationen „nach der Religion des Zibaʿrī“ (Ṭab. III 436). Und wie die Großen, so die Helfer: Da ist der Fluch über Qais (n. a. Muḥammed) b. al-Aschʿath, als Unterführer an Ḥusain's Blute mitschuldig, Bruder von Ḥasan's Frau und angeblicher Giftmörderin, und Sohn jenes „Verräters“, der nach der Ṣiffīn-Schlacht den ʿAlī dem Schiedsgerichtsbetrug auslieferte. Da ist die geradezu symbolische Erscheinung des ʿAbdallāh b. ʿAfīf. Für die ʿAlidensache hat er in der Kamelschlacht das rechte, bei Ṣiffīn das linke Auge geopfert; hat dann, die andere Seite des Schīʿitentums pflegend, sich täglich von morgens bis abends geistlichen Übungen in der Moschee gewidmet. Jetzt auf dem Höhepunkt des Schīʿitendramas opfert er sein Leben, indem er im Dankgottesdienst die aufreizende Siegespredigt des Ibn Zijād mit scharfen revolutionären Zwischenrufen unterbricht. Als er von den Schergen zur Hinrichtung abgeführt wird, schreit er den Stammesschlachtruf der Azd. Alles, was südarabisch ist, gerät in Aufruhr. Straßenkämpfe in Kufa sind das erste Nachspiel.

Fortzeugender Haß zweier Geschlechter, weniger veredelt als verbittert durch die beiderseitige Mannentreue — der Nibelungen Not! Man begreift die schon sehr alte Erzählung: Der Chalif Jezīd habe dem Sohn des Erschlagenen, dem Zain al-ʿĀbidīn, oder dem erst 11jährigen Neffen ʿAmr b. al-Ḥasan zur Austragung der Sache den Zweikampf mit seinem Sohn Chālid anheimgestellt. Bei Bedr einst folgten ʿAlī, Ḥamza und ʿObaida der Herausforderung Ebenbürtiger durch den Mekkaner ʿOtba. Aber hier, gegen gemeine Mörder, heißt es: „Gib mir ein Messer und ihm eins, damit ich ihn bekämpfe!“ Jezīd aber antwortet mit dem Sprichwort über den mythischen Achzam: „Die Sorte kennt man von ihrem Vater her! Eine Schlange kann eben nur eine Schlange erzeugen.“ Rache ist der erste Leitgedanke. Man beachte vor allem die Ansprachen von Ḥusain's Schwester Zainab, besonders jene mit dem Thema: „O unser Gott, fasse du an unser Recht! Nimm du Rache an unserem Bedrücker! Laß du herniederfahren deinen Grimm!“ Dem Jezīd schreit sie zu: „Nur dein eigen Fell hast du aufgeschlitzt, nur dein eignes Fleisch zerschnitten!“ So übt sie, wenigstens in der Phantasie, an dem Enkel der „Leberfresserin“ Vergeltung dafür, was die Großmutter Hind bei Oḥod an der Märtyrerleiche des „Gotteslöwen“ Ḥamza, des Oheims der Zainab, gefrevelt hatte. In ausführlichen Abschnitten wird „Gottes Strafe an den Mördern“ auf diese alle und für alle Zukunft ausgedehnt. Bei Bedr herrscht die Schadenfreude, bei Oḥod der Trost, daß die toten Feinde in der Hölle sind, bei Kerbela wird kräftig ausgemalt, wie die siegreichen Mörder dereinst, von angepaßten Strafen gepeinigt, ewig in der Hölle büßen müssen. Aber das Gericht wirkt schon hier. Schauerlich enden unter dem fortwirkenden Fluch von Kerbela Jezīd (s. *Islam* IV 80—86), seine Helfer und die ganze Omaijadenbrut. Noch viele wollen später jenen ruhelosen Büßer gesehen haben, der beim Umgang um die Kaʿba schrie: „Vergib mir, o Gott! Aber ich weiß, daß du nicht vergeben wirst“. Da lindert keine Zusprache, daß „Gott dem Flehenden Sünden vergibt, so zahlreich wie die Tropfen des Regens und die Blätter im Walde, so schwer wie die festgegründeten Berge“. Es war einer der Träger, die Ḥusain's Haupt zu Jezīd brachten. So wird die Siegestrophäe zur Unheilslast, das Unglück der Niederlage zum Sieg. Man beachte den Gegensatz neben dem Gemeinsamen: Ḥusain persönlich tapfer gleich Muhammed; aber dort Stolz auf den Strategen, der die Mekkaner vom Wasser abschneidet, hier das verehrende Mitleiden mit dem Dürstenden.

Das Religiöse schält sich erst langsam heraus und hat zunächst, da man innerlich zu sehr mit dem „verfluchten Marterheer“ beschäftigt ist, die Wirkung, das Menschliche noch zu unterstreichen, da man, wie einst Muhammed gegen die Väter der jetzigen Herrn der Gläubigen, mit denselben Worten „auszieht auf dem Pfad Allahs“ gegen die „Feinde Gottes“ und die „Knechte Satans“. Und auch hier wird wie vor Bedr im Traum der ʿĀtika und des Dschuhaim b. al-Ṣalt die Angst in den Gegner verlegt, bangt doch ʿOmar b. Saʿd geradezu vor seinem eignen Sieg. Es ist noch der alte Glaube an das verborgene, je und

dann in nebelhaften Vorzeichen aufblitzende Schicksal, wie es auch durch die Todesahnung des Ḥusain sowie die Bedr-Lieder der Heiden und die Oḥod-Lieder der Muhammedaner zieht (vgl. dazu W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926, S. 15, 17, 57). Aber dies Verhängnisgefühl wird durchbrochen von der Paradieseshoffnung, und der Schicksalsmacht stemmt sich entgegen in Muhammed vor Bedr die fast trotzig auf Allahs Versprechen pochende Zuversicht und vor Oḥod die Beruhigung, daß es nur „eine Scharte an der Schwertklinge" setzen werde, in Ḥusain aber der Glaube, daß sein Martyrium Heil bringe.

Bei solch vertrauensvollem Verbundensein mit dem Überirdischen mögen die bisherigen irdischen Bindungen zerreißen: Abū Ḥudhaifa findet unter Muhammed's Worten Trost, als die Leiche seines gefallenen heidnischen Vaters ʿOtba in die Zisterne geworfen wird. Am Euphrat setzt al-Ḥurr Staats- und Heeresdisziplin wie Stammverwandtschaft beiseite und wirbt um den Märtyrertod gegen seine eigene Partei. ʿOthmān b. Zijād verwünscht seinen Bruder, den Statthalter, und das ganze Geschlecht, daß es ein Kainsmal trage bis zum Auferstehungstage. Einst führte der Sieg von Bedr und die durch Oḥod nur gefestigte Politik des Propheten dem Islam als dem Erfolg neue Bekenner zu, doch unbefangen wird neben hoher Begeisterung auch recht nüchterne Stimmung aus der Umgebung des Propheten mitgeteilt, so die scharfe Kritik des alten Ḥāṭib b. Omaija an dem Paradiesesschwindel, durch den man bei Oḥod seinen jungen Sohn in den Tod getrieben habe. Den Ḥusain will kein Jünger verlassen, obwohl es freigestellt und die Aussichtslosigkeit deutlich vorgehalten wird, und nachher kommen neue Bekenner, nur um Märtyrer zu werden; so ist auch hier das Blut der Märtyrer der Same der Kirche. Alles ist um einen bedeutenden Grad heißer und schärfer. Unentschlossenheit und berechnend abwartende Neutralität wie die der Benū Ghifār bei Bedr gibt es nicht; die Bußpredigten an die treulosen Kufier (denen in den ersten moslemischen Jahrhunderten so manche kennzeichnende Predigt gehalten oder wenigstens zugedacht wurde), künden ewige Verdammnis; die an die lauen Munāfiq von Medina waren im wesentlichen nur eine andere schroffere Form von Muhammeds Kirchenpolitik, die Herzen zu gewinnen.

Bezeichnend ist die Reichweite der legendären Ausgestaltung. Daß Satan und die Engel mitkämpften, ist bei allen Berichten uranfänglich. Doch mit der Teilnahme der Engel bei Oḥod weiß man nichts Rechtes anzufangen, und der wohl authentische Ausspruch des Propheten mit dem allegorischen Trost, daß die Leiche des Märtyrers Ḥanẓala b. abī ʿĀmir von den Engeln gewaschen sei, wird schlicht berichtet. Aber im ganzen Islam ist keine herrlichere Totenfeier gehalten worden als jene, an der sich die Schīʿa erfreut; da steigen die Engel hernieder mit einer Schale aus Hyazinth und Smaragd, darin Wasser des Lebens, mit Gewändern und Balsamen aus dem Paradies, waschen und salben den Rumpf, treten feierlich in Reihen, und Gabriel hält eine Toten-*ṣalāt* von ungemischter Freude über den Eingang ins Paradies; am Haupte aber werden heimlich unterwegs von übertretenden Juden und christlichen Mönchen die feierlichen Exequien vorgenommen, während die wüsten Träger Wein trinken.

Die kosmische Erweiterung, von der dort kaum Anfänge vorliegen, bezieht hier die ganze Natur- und Geisteswelt mit ein: Die Sonne verkehrt sich in Finsternis, die Wolken in Blut; die Eule hält den Kufiern auch ihre dumpfe Bußpredigt, ein anderer Vogel bringt einen Tropfen Blut aufs Grab des Propheten; Steine tränen, Bäume verdorren. Man kann an Kreuzschnabel, Trauerweide und Christdorn denken, aber nur zur Veranschaulichung des Psychologischen, nicht zur Herleitung, wie denn auch jener Hauptesträger zwar ein Ahasver, aber nicht der Ahasver ist, oder wie die 14 heiligen Fürsprecher bei den Zwölfern, Muhammed, Fāṭime und die 12 Imame, selbst wenn die heiligen Zahlen eine gemeinsame Herkunft hätten, in keinerlei Abhängigkeit von den 14 Nothelfern stehen.

Was Bedr und was Kerbela bedeuten, wird aber am besten daran veranschaulicht, wieweit beide heilsgeschichtlich ausgeweitet sind. Ersteres ist im Qorān in erkennbaren Versen festgelegt. Der Schīʿit hat den gleichen Qorān, also auch das gleiche Bedr. Daß einige Ultras in plumper Fälschung eine schīʿitische Sūre einzuschieben versucht haben, ist mehr kurios, als religionsgeschichtlich wichtig. Solcher Mittelchen bedarf der Glaube nicht. Das Geschriebene bleibt dasselbe, das Hineingelesene ist anders. Wo immer von Trübsal, Verfolgung und göttlicher Rettung die Rede ist, findet der Fromme seine Kerbela prophezeit; er liest das hl. Buch so, wie der Verfasser des Hebräerbriefes das Alte Testament lesen lehrte. Man vergleiche in den Kerbela-Büchern die Abschnitte: „Wie Allah Ḥusain's Martyrium verkündet hat" oder „Verse, die sich auf Ḥusain beziehen". Und über den Qorān hinaus werden in einem Mythenkranz von Adam an, nach Art der *Schatzhöhle*, aber durchaus eigenartig und bis zu Muhammed und ʿAlī weitergeführt, alle

Heilsgestalten und -geschichten Verkünder und τύποι für Kerbela. Als Noah den letzten Nagel in die Arche schlägt, brechen Strahlen und rote Tropfen daraus hervor; und Gabriel weissagt das zukünftige Geschehen. Vor allem gewinnt jetzt Ismael, erst spät von Muhammed in den Islam aufgenommen, und der statt seiner geopferte Widder tieferen Sinn für den Glauben als Vorbild des Opferlamms von Kerbela, während Bedr nur verglichen wird mit Siegen religiöser Nationalhelden wie Gideon-Saul (Qor. II 247—51) und so den schlicht theistischen Glauben an den Lenker der Geschicke darstellt. Weiter läßt es sich nicht dehnen. Vergessen ist es nicht, aber es ist nur ein Teil und Anfang geworden. In seinen Ansprachen zu Kufa, Damaskus und Medina läßt man den Zain al-ʿĀbidīn das Erbe der Ahnen aufnehmen: „Ich bin der Sproß des Besten der Kreatur, des Siegels der Propheten, des Helden von Bedr und Oḥod ... Ich bin der Sohn dessen, der da geschlachtet ward, dessen Gut geraubt, dessen Familie gefangen wurde, der da duldend getötet ward. Das ist mein Ruhm!" Während für seinen religiösen Militarismus Muhammed die Losung ausgeben mußte: Weinet nicht! werden hier die Klagegesänge Höhepunkt, die als Passionslieder von aufwühlendem Weinen um das caput cruentatum zur Freude umspringen. Dem Unbeteiligten muß all dieses, dazu die Wunder als Wahnsinn gewordene Erregung erscheinen. Nüchterner Kritik scheint nichts standzuhalten: Eben gellt noch der Schrei nach Wasser. Dann schreitet Ḥusain 19 Schritt in die Qibla-Richtung, gräbt dort, und eine frische Quelle sprudelt hervor; aber in der nächsten Szene ruft es wieder: Durst!

Und doch hat dieser Wahnsinn seine Idee und weiß sehr wohl, was er will. Denn wo soviele Wunder geschehen, könnte man auch das letzte und größte bemühen: daß Ḥusain nicht zu sterben brauchte. Einige haben es gefordert, d. h. auch der Kerbela-Glaube hat seine Doketisten. Der Symeon von Kyrene, auf den „Ḥusain, während er selbst in den Himmel entrückt wurde, seine Gestalt warf", so daß er statt seiner getötet wurde, ist Ḥanẓala b. Asʿad al-Schāmī. Der Doketismus ist immer sekundär. Er stellt sich ein, wenn man das große Leid nicht mehr versteht und, selbst verschont, seine Segnungen ohne es selbst hinnehmen zu können meint; er ist zugleich ein Zurückzucken vor dem letzten Schritt einer folgenschweren inneren Notwendigkeit: diese Passion, damit sie solche überirdische Wirkung habe, zu verbinden mit dem Epiphaniegedanken (vgl. dazu: *Zum Problem Schīʿa* in Katalog Harrassowitz 405, 1—9). Aber der Doketismus als Ausdruck dieser letzten Hemmung wird abgelehnt. Man will die ganze bis zur Neige durchgekostete Passion, um genötigt zu sein — denn der Glaube ist auch Nötigung —, den Passionshelden der Gottheit, bei den verschiedenen Richtungen in verschiedener Abstufung, anzugleichen. So wurde die kümmerliche geschichtliche Tatsache des Putsches von Kerbela zum Glaubensartikel: hier ist mehr als die Hedschra, hier ist mehr als Bedr. Die offizielle Dogmatik, z. B. der Zwölfer, müht sich, diesen Wunschglauben zu disziplinieren, den Ḥusain unter Muhammed zu stellen und neben die anderen Märtyrer-Imame, deren Passion bezeichnenderweise zumeist erst zu erdichten war. Aber bei der Bewertung einer Religion ist die lebendige Volkstheologie nicht minder beachtenswert: Durch die ganze Auferstehungsszene der Muḥarram-Spiele geht die bange Frage: Quem patronum rogaturus? Vergebens leisten Adam und die anderen Propheten Fürbitte. Selbst Muhammed, der Held von Bedr, verzweifelt. Dann erscheint der Geopferte von Kerbela, und der Fürsprecher ist da.

Die Keramik von Samarra.

Von Georg Karo, Halle a. S.

Ausgrabungen in den Ruinen einer Stadt, die nach kurzem Bestehen freiwillig von ihren Bewohnern geräumt wurde, bilden ein entsagungsvolles Unternehmen; denn abgesehen von seltenen Zufällen sind wertvolle Einzelfunde dort kaum zu erwarten. Das gilt in ganz besonderem Maße von Samarra, der merkwürdigen Khalifenstadt am Tigris, die in weniger als einem halben Jahrhundert (838—883 n. Chr.) sich aus dem Nichts zu einer Länge von dreißig km entwickelte — also der Entfernung von Berlin nach Wildpark! — um dann endgültig verlassen zu werden. Naturgemäß haben die letzten Bewohner alles Wertvolle und Brauchbare mitgenommen. So müssen wir dem um die vorderasiatische Archäologie verdientesten Forscherpaare, Ernst Herzfeld und Friedrich Sarre, ganz besonders dankbar sein für ihre selbstlose Arbeit auf diesem gewaltigen Trümmerfelde; und die hier erzielten Erfolge sind ebenso überraschend wie erfreulich. Herzfeld's Publikation der Häuser von Samarra und ihrer eigenartigen Dekoration ist in dieser Zeitschrift schon besprochen worden (1924, Nr. 10, S. 616 ff.). Sarre's vor kurzem erschienener Band über die Keramik[1] besitzt die gleichen Vorzüge: sorg-

1) Friedrich Sarre, Die Keramik von Samarra. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) 1925. IX 103 S.

samste Sammlung und Sichtung des Materials, streng methodische Ordnung, erschöpfende historische und kunstgeschichtliche Verwertung, vorsichtige Zurückhaltung in den Schlußfolgerungen, musterhafte Illustration, in der neben Herzfeld's ungemein anschaulichen und lehrreichen Zeichnungen vor allem die prachtvollen Farbentafeln der Firma O. Schlicht in Dresden zu loben sind.

Naturgemäß ist die Keramik von Samarra zum größten Teil in traurig trümmerhaftem Zustande erhalten. Die einheimische Ware ist kenntlich an dem guten gelblichweißen Ton, der scharf gebrannt einen vorzüglichen Scherben ergibt und zahlreiche Töpfereien gespeist hat. Außer den in und unmittelbar bei der Khalifenstadt gelegenen Werkstätten gab es deren auch in der weiteren Nachbarschaft; zum Teil bestanden sie seit spät-sasanidischer Zeit, einige erweisen sich als christlich durch die Verwendung des Kreuzes in der Ornamentik.

Die größte Masse bildet natürlich das einfache, unglasierte Gebrauchsgeschirr, große fußlose Wassergefäße, die in den Höfen oder Trinkhallen der Häuser auf Holzgestellen standen, und kleinere Vasen, Krüge, Schalen u. ä. Nur wenige sind unverziert, die große Mehrzahl trägt einfache, aber gefällige Ornamente in Gravierung, Kerbschnitt, Barbotine oder Stempeltechnik. Auch Formschüsseln kommen bei kleinen Vasen vor. Die runden oder rechteckigen Stempel umfassen auch figürliche Darstellungen, Steinböcke, Widder, Hirsche, Antilopen, Büffel, Lämmer, Trappen, sasanidische Greifen mit Pfauenschweifen. Man spürt deutlich die uralte Tradition. Die Friese von Hirschen auf einem Kruge im Britischen Museum (S. 10, Abb. 22) gemahnen an frühgriechische und etruskische Reliefkeramik. Auch in den meist einfachen Flächenmustern, die sich z. T. mit den Gipstäfelungen der Hauswände berühren, wird weitere Forschung noch allerhand antike Nachwirkungen feststellen, nicht minder in manchen Formen der Krüge und Schalen (z. B. S. 6 und Taf. 2), den Henkeln mit Palmetten oder Tierköpfen (S. 19, Taf. 4). Eine wenig zahlreiche rote Ware und die Scherbe einer Formschüssel (S. 22, Taf. 9, 13) erinnern an Sigillata. Die von Herzfeld im Anhang I (S. 79 ff.) eingehend behandelten eingestempelten Inschriften sind Meistersignaturen der typischen Formel „Werk des . . . .“; bisweilen wird der Vatername hinzugefügt, oder ein Spruch: „Vertrau auf Allah und Er wird Dir genug sein“. Eine vereinzelte griechische Inschrift CIA gibt leider keinen Sinn.

Die musterhafte Veröffentlichung dieser bescheidenen Gebrauchsware ist um so willkommener, als sich ähnliche Keramik zwar über ein ungeheures Gebiet, von Persien über Ägypten und Nordafrika bis Cordova, verstreut findet, aber fast nichts davon publiziert ist. Die genau datierten Funde von Samarra geben nun eine feste Grundlage, die zur näheren Zeitbestimmung anderer Ruinenstätten unschätzbare Dienste leisten kann.

Dies gilt erst recht von den reichen Serien glasierter Keramik (S. 23 ff.). Die grobe, einfarbig blaugrün glasierte Ware, unverziert oder mit sehr einfachen Ornamenten in Ritzung, Kerbschnitt oder Barbotine, ist keineswegs der unglasierten in den Formen gleich: man spürt eher eine gewisse Gegensätzlichkeit, vor allem bei den großen Vorratsgefäßen, die mit ihrer klaren Profilierung von Hals und Fuß und den drei kleinen Henkeln auf der Schulter fast an Mykenisches gemahnen könnten (natürlich ohne wirklichen Zusammenhang). Auch das dünnwandige feine Geschirr, grün, blau und gelb glasiert, hat bis auf einzelne Ornamente kaum mehr Beziehungen zur Antike; es weist eher den Weg zu den Formen des späteren Mittelalters (S. 29 f., Taf. 7—8). Unter den Reliefscherben kommt das sogenannte Mschatta-Motiv vor (Zickzack und Kreisrosetten, Taf. 9, 14).

Echt islamisch in ihren Ursprüngen ist die Goldlüster-Glasur, welche die dem Gläubigen verbotenen Gefäße aus Edelmetall ersetzen sollte. Wir finden sie in Samarra in ihren Anfängen (S. 32 ff.), und nach diesen Stücken lassen sich entsprechende, in Persien und Ägypten gefundene datieren. Bezeichnend unantik sind auch Formenschatz und Verteilung des Ornaments auf den Gefäßen. Samarra bietet technisch bereits die höchste Vollendung. Wenn unseren Mustern der Lüstermalerei solche auf Fliesen von Kairuan in Ägypten entsprechen, die nachweislich im IX.—X. Jahrh. aus Bagdad gebracht waren, so bestätigt das die mesopotamische Herkunft dieser Technik, die von Persien bis Italien und Spanien eine so große Entwicklung erleben sollte. Nach dem feinen gelbweißen „Samarra-Ton“ wird sich vielleicht direkter Export nach Persien, Ägypten, Algier, Spanien feststellen lassen. Die flüchtige Zeichnung der Ornamente steht im Gegensatz zu den unerreicht schönen Farben (Taf. 14 ff.). Der Goldlüster spielt oft ins Olivfarbige, auf weißem, ganz selten blauem Grunde stehen die Muster und Figuren in braun, goldgrün, goldgelb (Taf. 13). Das Herrlichste aber ist ein bisher

mit 202 Textbildern und 39 Tafeln, darunter 12 in Farbendruck. 4° (= Forschungen zur islamischen Kunst, herausg. von Fr. Sarre, II: Die Ausgrabungen von Samarra, Band II.)

unbekanntes Rubin- oder Kirschrot, das teils allein, teils mit gelb, braun, violett verbunden auftritt (Taf. 17).

Eine andere, von Susa und Raghes bereits wohlbekannte Gattung (S. 44 ff.) zeigt rahmfarbene Zinnglasur, bisweilen mit kobaltblauer Bemalung und grünen Überlaufflecken. Hier mischt sich in sehr lehrreicher Weise Sasanidisches in Form (z. B. der Kannen mit drei kleinen Füßen, Abb. 98) und Ornament mit Anklängen an chinesische Keramik der T'ang- und Sung-Periode (Taf. 18—20). Ein schönes, wohl einst als Wandschmuck verwendetes System von glasierten und mit Lüsterfarben bemalten Fliesen (S. 50 ff.) geht letzten Endes wohl auf späte Mosaiken zurück. Im einzelnen sind ihm sasanidische Gewandmuster eng verwandt (vgl. Herzfeld, Am Tor von Asien 121 ff.).

Nicht minder wertvoll ist die ostasiatische Keramik, die als kostbares Luxusgeschirr fast nur im Khalifenpalaste vorkam. Wenn man früher die Erfindung des chinesischen Porzellans erst in die Sung-Periode (nach 963 n. Chr.) setzte und danach die zentralasiatischen Fundstätten solchen Porzellans datierte, rückt dies alles nun um ein volles Jahrhundert hinauf. Echtes, weißes Porzellan, das früheste bisher bekannte (S. 61 f.), ist in Samarra selten, häufiger Steinzeug mit Glasur in verschiedenen Tönen (Seladon, blaugrün, hellgrün, gelbbraun, auch weiß und farblos), sowie farbiger Überlaufglasur.

Neben dem ostasiatischen Import erscheinen in den Privathäusern mesopotamische Nachahmungen, die sich z. T. von den Originalen kaum unterscheiden lassen (S. 65 ff.).

Besonders wichtig ist unter diesen einheimischen Nachahmungen die sogenannte „byzantinische" Gruppe mit Sgraffitti unter der Glasur. Sarre und Herzfeld nehmen für sie ein Herstellungszentrum am Euphrat oder in Syrien an, das durch Export und lokale Filialen bis nach Persien, Kleinasien, Byzanz, Südrußland gewirkt hätte (S. 71 ff.). An der Hand des sicher datierten Materials von Samarra sollte diese Keramik nun auch in Griechenland genauer untersucht werden, wo sie bei den meisten Ausgrabungen, z. T. in vorzüglichen Stücken, zutage kommt. Dann erst wird sich feststellen lassen, ob der Osten oder der Westen hier die Priorität besitzt und wie weit die Fäden über ganz Asien hinwegführen.

Man sieht, wie weittragend die Ergebnisse sind, die Sarre seinen trümmerhaften Funden entlockt hat, und stellt dankbar und freudig fest, daß hier entsagungsvolle und streng methodische Forschung ihren Lohn in sich trägt. Der Archäologe darf mit dem Wunsche schließen, daß der angekündigte Schlußband des Werkes, der die wichtigen prähistorischen Scherben enthalten wird — darunter spätminoische, die bisher auch nicht annähernd so weit im Osten nachgewiesen waren — recht bald erscheinen möge.

Sachstudium im arabischen Orient.

Von Gustaf Dalman, Greifswald.

In der Überzeugung, daß ebenso das mir als Theologen am nächsten stehende Palästina wie der arabische Orient überhaupt dessen bedarf, daß sein Wesen gerade auch nach der sachlichen Seite hin, seine Wirtschaft, seine Arbeit und seine Sitte noch genauer erfaßt werde, ehe der erdrückende Einfluß des Okzidents seine Eigenheit verwässert und tötet, hatte ich seit 1899 meinen Aufenthalt in Palästina und Syrien zu derartigen Studien verwandt. Hier sei nur erzählt, in welcher Richtung ich vorigen Sommer in Jerusalem zu arbeiten suchte. Möchte der einfache Bericht anderen ein Ansporn sein, in dieses weite Arbeitsgebiet einzutreten, aber auch die Orientalen selbst daran erinnern, daß sie in der ihnen eigenen Form der Menschheitskultur einen Schatz besitzen, den sie nicht ohne weiteres in fremde Münze umtauschen sollten, sondern durch eigene Arbeit auf alter Grundlage höheren Zielen zuführen.

Von April bis September 1925 hatte ich meinen Wohnsitz in dem nahe Jerusalem gelegenen Aussätzigenasyl der ev. Brüdergemeine, dessen aus allen Teilen Palästinas stammende arabische Insassen, fast ausschließlich ländlicher Herkunft, Gelegenheit gaben, für vieles aus berufenem Munde den nötigen Kommentar zu erhalten. Die nächstgelegenen Dörfer bēt ṣafāfa, šerafāt und mālḥa waren unschwer zu erreichen. Ihr Kulturland reichte bis in die unmittelbare Umgebung meiner Wohnstätte.

Selbstverständlich konnte die mich umgebende Natur nicht unbeachtet bleiben. Hier suchte ich durch Sammlung von Gesteinproben, aber auch von Erdproben, welche die Voraussetzungen für die Landwirtschaft des Landes gegenständlich machen, früher Gesammeltes zu ergänzen. Als Pflanzenfreund hatte ich Gelegenheit, von der Zeit der Anemone coronaria im März (in dessen Anfang ich schon in Jerusalem anlangte) bis zu der vor dem Regen emporschießenden Urginea maritima die wilde Pflanzenwelt meiner Umgebung zu beobachten und zu sammeln, auch ihre arabischen Benennungen aufs neue zu erfragen. Sie bildete den Übergang zu den Kulturen meiner ländlichen Umgebung, Weizen und Gerste im Frühjahr, im

Sommer Gurken und Bohnenarten, auch Sesam, ergänzt durch alles, was in Jerusalem auf dem Markte erschien. Zum Säen kam ich zu spät, aber die in Palästina vorkommenden drei Typen des Pfluges und die Typen des Jochs konnte ich nach früher von mir für das Deutsche ev. archäologische Institut erworbenen Exemplaren in bezug auf ihre Zusammensetzung genau bestimmen, wie dann ebenso die Typen der Dreschtafel und der Wurfgabel, auch den Dreschschlitten nach einem aus Aleppo stammenden Exemplar. Ich sah indes das Getreide blühen und reifen, samt dem Unkraut der Grasarten, Disteln und Dornpflanzen. Nicht nur der viererlei Acker eines Gleichnisses Jesu, sondern auch die Arten der Getreide- und Gemüsepflanzen ließen sich beobachten. Dann kam die Ernte, und ich stellte mich mit der Reißsichel unter die Schnitter, um ihre Arbeit genau zu erfassen, sowie dann mit der Wurfgabel auf die Tenne von silwān, um das aus Deutschland längst verschwundene Worfeln zu lernen, damit beides richtig beschrieben werden könne. Von der Tenne führt der Weg zu den Getreidekästen in den Häusern der Bauern. In scherafāt, mālḥa und bettīr, aber auch in größerer Ferne in ʿēn ʿarīk, wurden Häuser verschiedener Typen (auch anderwärts ein Beduinenzelt) vermessen und ihr Inventar aufgenommen, die Backhäuschen und Bienenhütten besucht, das Backen beobachtet. Selbst in einer Vorstadt Jerusalems gaben Backöfen nach einem in Palästina sonst nur im Norden eigenen Typus Anlaß zum Studium.

Von den Fruchtbäumen waren Oliven, Feigen und Granatäpfel mit der Entwicklung ihrer Früchte ganz in der Nähe zu sehen. Mir fehlte bisher aus eigener Anschauung die Kenntnis des arabischen Pfropfens. Ein Bauer aus ʿēn ʿarīk pfropfte nun im Garten des Asyls Oliven, und ich konnte die Ausführung und weitere Entwicklung in Augenschein nehmen. Von der Verwendung der Früchte in ihrer Heimat berichteten mir Aussätzige. Aber bei Jerusalem steht auch eine große, nicht mehr benutzte Ölkelter aus älterer Zeit. Diese vermaß ich, hatte daneben Gelegenheit, bei den im Gange befindlichen Ausgrabungen im Bereiche des alten Jerusalem eine Ölkelter aus römischer Zeit zu sehen, die man wegen der für die Preßschrauben bestimmten Kreuze in der Wand für ein Mönchsgefängnis gehalten hatte.

Die Anlage der Weingärten und die Behandlung der Reben lernte ich aufs neue kennen, während aus bekannten Gründen die Herstellung des Weines nach alter Sitte aus dem Lande fast vollständig verschwunden ist. Bei Jerusalem werden alle hier wachsenden Trauben frisch gegessen. Anderwärts hatte ich früher die Herstellung von Traubenmelasse (dibs) und Rosinen mir beschreiben lassen.

Die Kleidung der Araber war ein weiteres Gebiet der Untersuchung. Ihr Aussehen und die Bezeichnungen ihrer Teile waren mir bekannt. Aber ich hatte sie nie vermessen und ihren Schnitt festgestellt. Dafür lieferten mir die Insassen des Asyls das Material einschließlich der Kopfbedeckung der Frauen, deren Machart mir jetzt erst klar wurde. Die Kopfbedeckung der Männer bot Neues, weil einer der Kranken mir zeigen konnte, wie die wollenen Kopfringe gemacht werden. Das alteinheimische Weben von Zeltteppichen und Mantelstoff hatte ich früher schon gelernt und in kleinen Modellen ausgeführt.

Arabische Töpferei gibt es nicht in Jerusalem. Aber ihre Produkte, die Keramik des heutigen Bauernhauses, auch die diesem eigenen hölzernen Gefäße wurden nach Form und Zweck bestimmt. Tischler und Maurer zeigten und benannten mir ihre Geräte.

Von arabischer Sitte konnte ich diesmal nur wenig sehen. Eine Hochzeit ließ ich mir beschreiben und notierte eine kleine Zahl von Gesängen.

Diese ganze Arbeit hätte ich an verschiedenen Punkten Palästinas wiederholen wollen, um über die sachlichen und sprachlichen Unterschiede vollständig klar zu werden und manches gründlicher zu tun, was ich auf früheren Ritten nur kurz abgemacht hatte. Aber die Verhältnisse erlaubten keine längere Entfernung von Jerusalem. So mußte ich zufrieden sein, dort allerlei getan zu haben und mit einer Sammlung von Notizen, Zeichnungen und photographischen Aufnahmen in die Heimat zurückzukehren. Daß ich drei Monate lang außerdem an den alten Felsengräbern Jerusalems in Gemeinschaft meines Sohnes archäologisch tätig war, sei nur nebenbei erwähnt.

Den Schluß mögen drei ʿatāba-Verse machen, die ich aufzeichnete.

ʿatāba mā tsalli ḳalb maġrūḥ
walā lēh ḳalb ifāriḳhum wala jerūḥ
ana lanṭīk lad-dallāl jā rūḥ
wiš lī fīk min baʿd il-eḥbāba.

ʿAtāba verläßt nicht ein verwundetes Herz,
und hat kein Herz, sich von ihnen zu trennen und zu gehn.
Ich gebe dich dem Ausbieter, o Geist,
was hab' ich an dir, wenn die Freunde tot sind!

nizil damʿi ʿala ḫdūdi ḥebr ǧāz
ubīdi leṣbuṛ eṭ-ṭiāb[1] bḥebr ǧāz
uf'aija šarʿ jā-ḥbābi -l-heǧr[1] ǧāz
uf'aija dīn fāraḳna-l-eḥbāba.

1) Auch ḥeǧr „Unrecht" wäre wohl möglich.

Meine Tränen rannen über meine Wangen
reine Tinte,
und mit eigner Hand färb' ich die Gewänder
mit reiner Tinte.
Aber nach welchem Gesetz, ihr Freunde, ist
der Weggang recht,
und nach welcher Religion verließen wir die
Freunde?
tell il-ʿadas, tell il-ʿadas, tell il-ʿadas
jā šiʿūrin ʿala-z-zēn jā ḥabl il-maras
tindah ʿala-n-nāṭūr etḳullo jā taras
bil-ʿaǧal ṣubb il-ḳahwe laḥbāba
Tell il-ʿadas, Tell il-ʿadas, Tell il-ʿadas![1]
Die Haare des Schönen sind wie ein Seil von
Bindfaden.
Du rufest dem Feldhüter, sagst zu ihm: „Du
Schurke!
Eilig gieß ein den Kaffee den Freunden!"

Zur Frage der Echtheit der altarabischen Poesie.

Von E. Bräunlich, Greifswald.

Auch denjenigen Arabisten, die sich nicht speziell mit der altarabischen Poesie beschäftigt haben, ist es bekannt, daß kaum ein Vers, der an mehreren Stellen überliefert ist, sich in diesen verschiedenen Zitaten in identischer Form findet. Bei dem vielleicht beispiellosen Reichtum der Sprache an synonymen oder fast synonymen Ausdrücken einerseits und dem straff schematisch-analogistisch durchgebildeten Charakter der Wortbildungslehre des Arabischen andererseits konnte es trotz der relativ starren Fügung metrischer Bindung im arabischen Versbau leicht geschehen, daß eine große Zahl von Varianten in viele Verse Eingang fand, solange die Überlieferung ausschließlich auf mündlichem Weg fortgepflanzt wurde. Aber mit der schriftlichen „Fixierung" wurde die Sache infolge der bekannten Mangelhaftigkeit der arabischen Schrift beinahe noch schlimmer. Wir müssen es deshalb als ein großes Glück ansehen, daß auch nach der Einführung der Papierindustrie durch die Barmakiden und dem seither in größerem Stile möglich gewordenen Niederschreiben schöner und wissenschaftlicher Literatur noch lange Zeit die mündliche Forterbung vom Lehrer auf den Schüler, gegebenenfalls unter Zugrundelegung des schriftlichen Textes, das Ideal der Erwerbung muslimischer Gelehrsamkeit geblieben ist. Denn nur dieses System kann uns die Kontinuität der Tradition über die einmal als richtig anerkannte Lesung alter Texte einigermaßen gewährleisten.

Wenn wir so die spätere Überlieferung der uns hier interessierenden altarabischen Poesie etwa seit dem 3. Jahrhundert als gewissenhaft hinnehmen können, so erhebt sich doch die Frage, wie es denn mit der Zuverlässigkeit der ältesten Tradierung der Gedichte steht, von dem Augenblick an, da sie den Mund des Dichters verlassen haben, bis zu der Zeit, da sie den Gegenstand der Sammlungen und Vorlesungen der großen Humanisten bildeten. Wenn wir unter vorsichtiger Schätzung die Entstehung der Mehrzahl der vorislamischen Gedichte nur wenige Jahrzehnte vor das Auftreten Muḥammeds zurückdatieren, so handelt es sich um einen Zeitraum von rund 200 Jahren. Kürzlich ist nun D. S. Margoliouth, nachdem schon früher Nöldeke, Ahlwardt, Sir Charles Lyall u. a. sich zu dem Problem geäußert hatten, erneut an seine Untersuchung herangetreten[1].

Das Gebäude der Margoliouthschen Beweisführungen ruht auf folgenden Pfeilern: a) Verhältnis der Inschriften zu den Versen, b) Verhältnis des Qur'ān zu den Versen, c) Zuverlässigkeit der Überlieferer, d) Inhalt der Poesie.

Wenn auch das Verständnis der südarabischen Inschriften noch Schwierigkeiten bereitet, so kann man doch schon jetzt mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß sie nicht metrisch abgefaßt sind, wenigstens nicht in den aus der arabischen Poesie geläufigen Versmaßen. Da die Völker, von denen diese Inschriften stammen, zweifellos eine weit höhere Kultur besessen haben als die Beduinen, von denen die Poesie ausgegangen ist, so erblickt M. darin eine unerträgliche Diskrepanz, daß die unzivilisierten Beduinen gehabt haben sollen, was jenen fremd war. Selbst abgesehen von der chronologischen Verschiedenheit ist nun jedoch das Aufblühen einer künstlerischen Begabung in primitiven Lebensformen keineswegs so unerhört; ich erinnere, um nur wenige Beispiele herauszugreifen, an die meisterhaften Felszeichnungen der Buschmänner oder des europäischen Paläolithikums, oder um den speziellen Verhältnissen inhaltlich näher zu bleiben, an die satirischen Lieder und Gegengedichte — fast ist man versucht, *naqā'iḍ* zu schreiben — der grönländischen Eskimo und an die dem arabischen *hiǧā'* an Unflätigkeit nichts nachgebende Schmähdichtung der Bewohner der Salomoinseln.

Wenn die Sprache der arabischen Poesie sich von sämtlichen südarabischen Dialekten der Inschriften stark unterscheidet, so beweist das nur, daß diese Reiche von Staats wegen keinen Anteil an der gemeinsamen Kultur der Beduinenpoesie nahmen, ohne daß damit die

1) Ortsname, vielleicht die Heimat der Geliebten.

1) The Origin of Arabic Poetry in *JRAS* 1925, S. 417 bis 449. Margoliouth hatte schon früher mehrfach die Frage gestreift.

gelegentliche Beteiligung einzelner ausgeschlossen erscheint, da schon in vorislamischer Zeit viele Südaraber zweisprachig gewesen und es nicht erst durch das „einigende Element des Islam“ geworden sein werden, dessen Einwirkungen auf die Stämme überhaupt noch jahrhundertelang schwerlich hoch zu veranschlagen ist (vgl. Snouck Hurgronje, Mekka I, 147). Die offizielle Geschiedenheit der südarabischen Reiche von der Beduinenpoesie verliert alles Auffällige, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Südarabische nicht einen der arabischen Dialekte, sondern eine eigene semitische Sprache darstellt. Die zahlreichen nordarabischen Dialekte konnten sich dagegen zu einer Hochsprache zusammenfinden. Wie schon Brockelmann, Grundriß I, 23 durch Parallelen erwiesen hat, hat die Annahme einer von den Dichtern verschiedener Stämme gebrauchten, noch wesentlich schriftlosen Hochsprache nichts Bedenkliches.

Daß diese Hochsprache noch die Dialekte durchschimmern ließ, beweisen uns die recht zahlreichen ausdrücklichen Angaben der etwas späteren Grammatiker und Lexikologen; die Unterschiede würden aber noch viel stärker hervortreten, wenn uns die Vokalisation in jedem Einzelfall durch phonetische Zeichen und nicht nur im allgemeinen durch die drei *aškāl* bekannt wäre. Stecken wir auch hinsichtlich der Dialektologie des Altarabischen noch in den Anfängen, so läßt sich doch mit Bestimmtheit die Behauptung widerlegen, daß die vorislamische Poesie schlechthin im „Dialekte des Qur'ān“ abgefaßt sei.

Der Wortschatz ist nicht nur umfangreicher als der des Qur'ān, sondern auch als jener der alten Prosa. In vielen beiden gemeinsamen Worten variiert die Bedeutungsnuance. Zu den bekannten, teilweise sogar die historische Orthographie des Gemeinarabischen beeinflußenden Verschiedenheiten der Lautlehre[1] treten gelegentlich solche der Formenlehre, an die Vermeidung der für den textus receptus des Qur'ān[2] unanstößigen Bildungen mit radikaler Gemination nach *-ā* oder ihre Zerdehnung in *a'a* im Verse reiht sich eine nicht ausschließlich durch den Inhalt bedingte Verschiedenheit der Diktion und freiere Wortstellung in der Poesie. In die syntaktischen Besonderheiten vieler Verse gewähren uns Sībawaih und die Šawāhidwerke Einblick.

Der Qur'ān steht der Poesie bekanntlich sehr unfreundlich gegenüber. Die vereinzelt vorkommenden Sätze, die nach dem einen oder anderen Metrum gelesen werden können[1], sind zweifellos unbeabsichtigt. Es ist offenkundig, daß die *āǰāt* des Qur'ān nicht dasselbe sind, was später als *šiʿr* „Gedicht“ bezeichnet wurde. Es wäre daher von Muḥammed müßig gewesen, diesen Unterschied so stark zu betonen, wenn ihm nicht noch die Vorstellung von dem Wesen des *šāʿir* im älteren Sinne (vgl. Goldziher, Abhandlungen I, 17 f.; 24; 59) geläufig gewesen wäre. Dieser Nebensinn tritt besonders augenfällig an den Stellen (LII, 30, LXIX, 31) in die Erscheinung, an denen sich der Prophet dagegen wehrt, als *šāʿir* zu gelten, denn hier steht *šāʿir* in unmittelbarem Zusammenhang mit dem *kāhin*, der ja von Haus aus dem *šāʿir* nahe verwandt ist (s. Fischer in EI II, 669b). An anderen Stellen (z. B. XXXVI, 69; XXVI, 224) tritt der alte Sinn ganz zugunsten des neuen zurück. Man darf also nicht schließen wollen, daß zur Zeit Muḥammeds überhaupt noch nicht *šiʿr* im uns geläufigen Sinne existiert habe.

„Habt Ihr ein Buch, in dem Ihr studiert?“ fragt Qur'ān LXVIII, 37 die Mekkaner und erwartet, daß sie negativ antworten müssen. Darin erblickt Margoliouth ein gewichtiges Argument dafür, daß die vorislamische Poesie — ihr Vorhandensein überhaupt vorausgesetzt — jedenfalls nicht schriftlich niedergelegt gewesen sein kann, da die Gegner sonst ja mit vielen Büchern hätten aufwarten können. Aber schon Stellen wie VI, 157 und XXXII, 2, die M. ebendort zitiert, hätten ihn darauf führen müssen, daß nicht der Besitz irgendwelcher Bücher gemeint sein kann, sondern nur der eines solchen, das inhaltlich mit dem Qur'ān übereinstimmt oder wenigstens annähernd vergleichbar ist. Muḥammed hätte ja sich selbst desavouieren müssen, wollte er die von ihm bekämpfte Poesie als Gegenstück zu seiner Offenbarung anerkennen. Übrigens würde bei Margoliouth's Exegese mit dem Fehlen schriftlicher Poesie nichts gewonnen sein, da die Mekkaner, wie andere Araber, bestimmt die Schreibkunst gekannt, also auch irgendwelche „Bücher“ gehabt haben.

In dem stereotypen Bestand an Motiven der altarabischen Poesie und in der relativ lockeren Aneinanderreihung der einzelnen Verse liegen innere Gründe für das Entstehen von Fälschungen. Jener mußte Interpolationen, diese eine Unsicherheit über die Reihenfolge der Verse

1) Wright, Grammar[3] I, Anm. zu § 131.
2) Beachte indes Nöldeke, Zur Grammatik des klassischen Arabisch § 5.

1) Beispiele bei Wright, Grammar II 359. Eine eigene Arbeit darüber verfaßte aš-Šihāb al-Ḥiǧāzī († 875), die nach Ahlwardt's Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin (Bd. VI) als Spr. 1094, 7 = Nr. 7159 erhalten ist; vgl. Brockelmann, Lit. II, 18.

begünstigen. Während der langen, nur mündlichen Übermittlung der Poesie mußten sich auch bei größter Gewissenhaftigkeit der Überlieferer Gedächtnisfehler einstellen. Aber auch die Möglichkeit absichtlicher Fälschungen aus verschiedenen Gründen kann nicht in Abrede gestellt werden. Eine Reihe von Anekdoten über die Aufdeckung von Fälschungen durch arabische Philologen hat schon Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte, zusammengestellt. Margoliouth fügt zu diesen noch eine weitere Anzahl hinzu. Immerhin zeigt doch die häufige Wiederholung derselben Anekdoten, daß es sich im Verhältnis zu der Masse der Gedichte um eine mäßige Zahl von Fälschungen handelt. Auch bietet uns die Eifersüchtelei der einzelnen Gelehrten untereinander eine ziemliche Gewähr dafür, daß alle gelungenen Entlarvungen und begründeten Verdächtigungen auf uns gekommen sind. Sir Charles Lyall (The Mufaḍḍalīyāt II, p. XIX) vermutet sogar, daß wenigstens ein Teil solcher Angaben Erfindungen mißgünstiger Nebenbuhler sind, und wie bedenklich es ist, mit Margoliouth die poetischen Überlieferungen der Philologen als Schwindel, dagegen alle Nachrichten über derartige Enthüllungen durch eben dieselben Gewährsmänner als Wahrheit anzusehen, möge an zwei Beispielen gezeigt werden.

Das eine betrifft die bekannte Erzählung (Aġānī V, 172 f.), wie Ḥammād ar-Rāwija vor al-Mahdī zur Erklärung des merkwürdigen Anfangs von Zuhairs Qaṣīde ﻟِﻤَﻦ ﺩِﻣَﻦ (ed. Ahlwardt Nr. 4, 4 = ed. Landberg, S. 146) ein paar Verse[1] extemporiert, die tatsächlich Aufnahme in das Gedicht gefunden haben. Zum Eid getrieben, muß Ḥammād jedoch bekennen, daß er die Anfangsverse interpoliert habe. Die auf den ersten Blick historisch anmutende Szene soll sich in dem von al-Mahdī erbauten Palast in ʿĪsābād abgespielt haben. Al-Mahdī ist 158 zur Regierung gekommen, Ḥammād aber 155, n. a. 156, gestorben. Dadurch wird der Glaube an die Historizität einigermaßen in Zweifel gezogen, die M. nicht durch die Parenthese beseitigen kann — "the occasion must have been before his Caliphate" —, denn in der ganzen Geschichte tritt al-Mahdī als Chalife auf, und der Bau des Palastes fand erst nach seiner Thronbesteigung (nach aṭ-Ṭabarī III, 502 im Jahre 164) statt[2].

Das andere Beispiel betrifft al-Ḫalīls Lehre von der Metrik und ihre Ableitung aus dem Material der Beduinenpoesie. Darüber sagt M.: "when Khalīl (ob. 170) produced, his metrical system, learned, he averred from the Arab tribes, one of his contemporaries wrote a book to prove the whole system a fiction". Schlägt man die Stelle (Jāqūt, Iršād II, 366) auf, so findet man, daß diese Widerlegung al-Ḫalīls keineswegs als gelungen betrachtet wurde, wenigstens Jāqūt und seine (indirekte) Quelle Ibn Durustawaih († 347) lehnen sie ab, wie der Einschub „so behauptet er[1]" und der Zusatz „und er[1] war ein Lügner" beweisen. Gegen die Authentizität der Ḫalīl'schen Ableitung ist damit also nicht viel ausgesagt. Wir dürfen uns nicht einem übertriebenen Skeptizismus hinsichtlich des von den Philologen überlieferten poetischen Materials und einer blinden Leichtgläubigkeit hinsichtlich ihrer gegenseitigen Herabsetzung hingeben.

Natürlich ist die Glaubwürdigkeit verschiedener Überlieferer verschieden, und manche mögen ihren schlechten Ruf mit Recht verdienen. Aber die Mehrzahl ist doch recht zuverlässig gewesen. Die genealogischen Arbeiten der Araber können gewiß nicht den Anspruch der Geschichte erheben, aber sie sind uns für die Kenntnis des arabischen Altertums doch von unschätzbarem Wert. Zu derselben günstigen Beurteilung der genealogischen Tradition kommt auch G. Levi Della Vida bei der Vorbereitung seiner Edition der wichtigen Gamhara von Ibn al-Kalbī (s. RSO X, 1925, S. 411, Anm. 2). Diese Genealogen sind z. T. dieselben Gelehrten, die auch Sammlungen altarabischer Gedichte vornahmen.

Eine Stütze für die Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Sammler altarabischer Poesie sieht M. in der Uneinigkeit darüber, wer der Erfinder einzelner Gedichtgattungen sei, ferner in gewissen Anachronismen bei der Zuteilung einzelner Verse an Persönlichkeiten der Vergangenheit. Zweifellos Beweise für die Unzulänglichkeit ihrer wissenschaftlichen Methode und Erkenntnis, aber nicht für ihre Unglaubwürdigkeit. Denn hier handelt es sich ja gar nicht darum, ob sie in zuverlässiger Treue das gesammelte und überkommene Material weitertradieren, sondern um selbsterfundene Hypothesen, die wir wegen ihrer Plumpheit um so leichter bemerken und ausscheiden können.

Es ist schon lange aufgefallen, daß die Gedichte der vorislamischen Zeit außerordentlich wenig über die Religion der alten Araber aussagen. Man hat diesen Umstand darauf

1) In der Darstellung im K. al-Aġānī sind es nur zwei Verse; M. spricht offenbar im Anschluß an den wirklichen Bestand unserer Ausgaben von dreien.

2) Vgl. zum Vorhergehenden auch noch Lyall, a. a. O., S. XVIII.

1) Gemeint ist Barzach, über den Flügel, Gramm. Schulen, 157 zu vergleichen ist.

zurückgeführt, daß muslimische Gelehrte Anstoß an dem heidnischen Inhalt von ursprünglich religiösen Stellen genommen und sie daher ausgemerzt haben. Das wird sicherlich bisweilen geschehen sein. Man darf indes diese Änderungen nicht überschätzen. Die Träger der Poesie, die Beduinen, sind eben zu allen Zeiten sehr wenig religiös gewesen und können in dieser Hinsicht wiederum nicht mit den Völkern der südarabischen Inschriften auf eine Stufe gestellt werden. Dazu kommt, daß die Beduinenpoesie durchaus noch nicht mit der Kultur und dem realen Leben der alten Araber identisch ist, sondern eine über die Wirklichkeit hinausgewachsene, in spezifischer Projektion geschaute, stereotypisch-literarische Form der Kultur und des Lebens zeigt [1]. Wie die Sprache und Metrik interdialektisch und wesentlich konstant, so sind die Motive und Themata intergentil und relativ starr. Deswegen neigt Caskel [2] mit Recht zu der Annahme, daß die „Stammescharakter tragenden Götzen" vielleicht nie in der Poesie heimisch gewesen sind, im Gegensatz zu dem Schicksalsglauben und dem Glauben an Omina, die religiöses Gemeingut waren, und im Gegensatz zu Allāh, der ja wenigstens dem Namen, wenn auch vielleicht nicht der einheitlichen Vorstellung nach schon in vorislamischer Zeit über allen Stämmen stand [3]. Es ist demnach nicht verwunderlich, wenn der Name Allāh so häufig in der Poesie erscheint. Das bloße Vorkommen des Gottesnamens Allāh darf nicht als zureichender Grund für die Beanstandung eines Verses angesehen werden, noch weniger die Form *al-ilāh*. Anders steht es mit solchen Versen, in denen wörtlich qur'ānische Phraseologien enthalten sind und von denen M. eine Anzahl von Fällen nachweist. Hier gilt Ahlwardts Forderung, „sowohl sie selbst als den Zusammenhang, in welchem sie stehen, und den Namen des Dichters, dem sie zugeschrieben werden, aufmerksam jedesmal [zu] prüfen" [4]. Danach würde ich ʿAbīd Nr. III, 11 nicht ohne weiteres für muslimisch beeinflußt halten, weil der ganze Zusammenhang (Vers 7—12) einheitlichen Aufbau zeigt und durchaus beduinischen Charakter trägt. Dagegen ist ʿAbīd I, 23 um so eher der Interpolation verdächtig, als eine Überlieferung nach diesem Vers noch zwei weitere, z. B. durch das Vorkommen der Worte: وَاللهُ لَيْسَ لَهُ شَرِيكٌ als zweifellos unecht erweisbare Verse einschiebt.

Auch in der Diktion von ʿAbīd XXIV, 2 erblickt Margoliouth mit Recht qur'ānische Sprache; er hätte aber nicht unerwähnt lassen sollen, daß der Herausgeber des Dīwāns dieses ganze Gedicht für untergeschoben hält (s. S. 15; 53 f.).

Es ist nun hier nicht möglich, alle von M. angeführten Stellen, unter denen sicherlich eine größere Anzahl islamisches Gepräge trägt, nachzuprüfen und zu besprechen. Vielleicht darf ich aber noch generell folgendes hinzufügen. Die bloße Anspielung auf Geschichten der Vorzeit, die auch im Qur'ān vorkommen, scheint mir noch keine Abhängigkeit solcher Verse vom Qur'ān und damit ihre muslimische Entstehung zu beweisen. Sie können sehr wohl zu dem in der Ǧāhilīja gangbaren Bestand der *asāṭīr al-auwalīn* gehören, deren Übernahme in seine Offenbarungen die ungläubigen Mekkaner dem Propheten höhnend vorwarfen. Hierhin rechne ich die Erwähnung von ʿAd, Ṯamūd und Iram in der Poesie, auch wenn zwei von ihnen oder alle drei vereint vorkommen. Wenn ich gleichwohl mit Margoliouth Fragment III, 4 des ʿAmr Ibn Qamīʾa für unecht halte, so geschieht das aus anderen Gründen: die alleinige Überlieferung des Fragmentes in al-Buḥturī's Ḥamāsa macht es mir verdächtig, und die historische Unwahrscheinlichkeit, die von Lyall in der Note erwähnt ist, schließt seine Echtheit aus.

Grundsätzlich ablehnend muß ich mich der Anschauung Margoliouth's gegenüber verhalten, daß trotz der „scheinbaren Kontinuität" in der überlieferten Dichtung die herkömmliche Gruppierung der Themen, beginnend mit der Erinnerung an die in den verschiedensten Stellen lokalisierten erotischen Erlebnisse und fortfahrend mit Wanderungen und Irrfahrten bis zu der Verbreitung über Heldentaten von „oft unmoralischem Charakter" sich logisch am ehesten erkläre, wenn man das Schema als auf Grund von Qur'ān XXVI, 224—226 erfunden annähme. Denn abgesehen davon, daß die Reihenfolge der drei angeblichen Vorbilder der Themata im Qur'ān nicht damit übereinstimmt, ist es auch für mein Gefühl sehr viel unwahrscheinlicher, daß Muslime die Form der offenkundig verpönten Poesie nach dem Muster von ein paar herabsetzenden Worten ersonnen und zu der erreichten Höhe ausgebildet haben sollen, als die Annahme, daß der Qur'ān an dieser und anderen Stellen ziemlich matt gegen etwas Vorhandenes polemisiert. Wenn M. vermißt,

1) In diesem Sinne ist der Ausdruck Qur'ān XXVI, 226 über die Dichter zu verstehen: „sie sagen, was sie nicht tun".

2) Das Schicksal in der altarabischen Poesie, 1926, S. 54.

3) Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1887, S. 184 ff.

4) Echtheit, S. 27; cfr. Lyall, The Poems of ʿAmr Son of Qamīʾa, S. 4.

daß der Qur'ān sich nicht scharf gegen anerkannte Muster von Gedichten, nach denen weiter geschaffen wurde, wendet, so liegt das daran, daß die Zeit, in der diese Muster entstanden waren, zu fern war, als daß noch einzelne von ihnen den Gegenstand eines konkreten Angriffes abgeben konnten. Das abstrakte Schema manifestierte sich in vielen Einzelgestalten. Übrigens war den Dichtern die Vorstellung von mustergültigen Vorbildern in der Qaṣīde nicht fremd, s. Rhodokanakis, Al-Ḥansā' und ihre Trauerlieder, S. 124, nur gab es keine Einhelligkeit über die Verfasser solcher Muster mehr.

Gerade die *marāṯī*-Poesie ist durch und durch heidnisch und unislamisch, man kann sie wohl als beibehaltene Form der Ǧāhilīja verstehen, aber nicht als Erzeugnis islamischer Kultur. Und verhält es sich mit den Aufstachelungen zur Blutrache und den Verherrlichungen der Stammesgegensätze, die zu überwinden oder wenigstens in Vergessenheit zu bringen der junge Islam als vornehmste Pflicht betreiben mußte, nicht ebenso?

Daß trotz allem Konservativismus der Gedichte auch muslimisches Milieu organisch in die Poesie hineinwachsen konnte, zeigen manche Dichter der frühen ʿAbbāsidenzeit, z. B. al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf, dessen Dīwān jetzt von J. Hell in „Islamica" II analysiert wird.

Wären „alle angeblich vorislamischen und vielleicht alle vorumaijadischen Verse" Fälschungen, mithin frühestens in umaijadischer Zeit entstanden, so wäre schlechterdings nicht einzusehen, warum die um die gleiche Epoche zunächst als Hilfswissenschaft für die Qur'ānexegese aufgeblühte Philologie doch schon sehr bald die älteren vor den umaijadischen Versen als *šawāhid* bevorzugt, denn dann ständen jene ja doch der Sprache des Qur'ān nicht näher als diese.

Endlich ist es auch kein Zufall, wenn E. Littmann in seinem Vortrag, Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur, zu dem Ergebnis kommt, daß das echt Arabische in der Sammlung neben der Sprache vor allem in der reichlichen Einstreuung von Gedichten und Versen besteht. Zwar stammt ein großer Teil der Gedichte erst aus spätislamischer Zeit, aber gerade der häufig sehr lose Zusammenhang zwischen Geschichte und poetischem Einschub zeigt, daß es sich um ein Überlebsel traditioneller Form handelt, um das Fortwirken des literarischen Stiles der mit vorislamischen *aš'ār* untermischten Aijāmgeschichten.

Neue Quellen zur arabischen Adabliteratur.

Von W. Björkman, Hamburg.

Vor einigen Jahren schien es, als hätten in der Ausstattung der neu erscheinenden Bücher Morgen- und Abendland ihre Rollen vertauscht. Kairo überraschte uns mit einer Reihe von vortrefflich ausgestatteten Textausgaben, während die europäischen Druckereien oft mehr oder weniger gelungene Lithographien herausbrachten. Auch in den letzten Jahren hat man in Kairo auf eine gute Ausstattung der Bücher Gewicht gelegt, und gleichzeitig sind die Herausgeber bestrebt, durch Vergleichung der erreichbaren Handschriften und Anwendung kritischer Methode die Qualität der Texte zu heben. Im folgenden sei kurz auf einige Neuerscheinungen hingewiesen, die mir zunächst im Zusammenhang mit Studien zu Qalqašandī und seinen Quellen wichtig waren, die aber auch allgemeines Interesse beanspruchen können.

Die Maṭbaʿa salafīja in Kairo, in der auch andere von der Maktaba ʿarabīja in Bagdad herausgegebene Texte erschienen sind, druckte 1341 das verloren geglaubte, jetzt in Bagdad zum Vorschein gekommene Adab al-kuttāb von Abū Bekr M. b. Jaḥjā aṣ-Ṣūlī, hrsg. v. M. Bahǧat al-Aṯarī (272 S., 12 Piaster). Ṣūlī ist ein Zeitgenosse von Ibn ʿAbdrabbihī, und sein Werk bildet eine interessante Ergänzung zum ʿIqd. Es geht über den Rahmen von Ibn Qutaibas Adab al-kātib (mit dem seine sprachlichen Abschnitte z. T. wörtlich übereinstimmen) hinaus und enthält auch eingehende sachliche Anweisungen für den Schreiber der Staatskanzlei (dīwān ar-rasā'il). Dem Finanzschreiber gilt ein besonderer Abschnitt über Steuererträge usw., wobei auch Ägypten berücksichtigt ist.

Ṣūlī hält es noch für nötig zu bemerken, er habe der Kürze halber die Isnāde weggelassen. Öfters nennt er Ibr. b. al-ʿAbbās aṣ-Ṣūlī (st. 243/857, Ḥ Ḫ III 291) als Quelle, während er sich selbst durch qāla Abū Bekr einführt. Er eifert gern gegen die Ungläubigen, zeigt sich aber selbst manchmal nicht ganz firm in Fragen des Islam. Unter den zitierten Dichtern finden sich Ibn ar-Rūmī und Ibn al-Muʿtazz.

Schwert und Feder als Symbole der Militär- und Zivilämter kommen viel vor; das soll schon griechisch sein und das Schwert unter der Feder stehen. Die Rangunterschiede der Beamten sind von größter Bedeutung: wegen zu niedriger duʿā-Stufe entschuldigt man sich, für zu hohe dankt man erfreut oder — ist gekränkt, wenn man Ironie wittert! Vor zu hohen Anreden wird noch allgemein gewarnt. Schreibende Mädchen werden besungen, sie sollten es aber lieber doch nicht lernen, und Liebesbriefe sind am

besten zu verbrennen. Schlechte Schrift ist Zeitverschwendung, ja sogar ein Beweis für einen schlechten Charakter oder ein böses Gewissen. Einmal kommt das Schreiben auf den geschorenen Kopf eines Sklaven vor. In einem interessanten Abschnitt von den Sprachfehlern (laḥn) finden sich Behauptungen wie: die meisten Gelehrten machen Sprachfehler, oder: bei Mädchen wirken Sprachfehler gerade hübsch und faṣāḥa häßlich. In Briefen an Höherstehende muß der Name des Absenders aus Ehrerbietung rechts am Rande stehen, was schon an die vor Ehrfurcht umgelegte Penğe der Statthalter auf türkischen Urkunden gemahnt.

Ein Jh. später lebt Qābūs, dessen stilistisch bedeutsame Rasā'il von einem nicht näher bekannten Abdarraḥmān b. ʿAlī al-Jazdādī (fehlt Ḥ Ḥ V 240) unter dem Titel Kamāl al-balāġa gesammelt sind. Sie sind jetzt nach zwei Bagdader Hss. herausgegeben worden von Muḥibbaddīn al-Ḫaṭīb, Kairo, maṭb. salafīja 1341, 112 S., 6 Piaster. Sowohl der alte Bearbeiter wie der jetzige Herausgeber sind begeistert von dem einfachen und klaren sağʿ des Qābūs. Jazdādī untersucht die Rasā'il nach rhetorischen Gesichtspunkten und stellt nicht weniger als 14 neue rhetorische Formen fest. Inhaltlich sind es Privatschreiben an Ismāʿīl b. ʿAbbād und andere Wezire, die weniger für die Geschichte als für die Kulturgeschichte und Biographie ergeben. Am Schluß einige kurze Abhandlungen philosophischen Inhalts, worin Qābūs z. B. eine nafs nāṭiqa nicht nur für den Menschen, sondern auch die anderen Lebewesen beansprucht und sich gegen die aḥkām an-nuğūm wendet.

Ein Zeitgenosse des Qābūs ist Mihjār ad-Dailamī, dessen Dīwān in einer schönen Ausgabe der Kairoer Bibliothek erscheint, hrsg. von A. Nasīm, bisher Bd. 1 = alif bis rā, 1344/1925, 426 S., 16 Piaster. Er war Magier von Geburt und nahm 394 den Islam an, blieb aber auch als Muslim Šīʿit. Dies zeigen seine Gedichte vielfach, und darin liegt ihre Bedeutung: sie lehren uns die Bujidenzeit von einer neuen Seite kennen. Was den Inhalt betrifft, so ist Mihjār im Grunde nur ein in Versen schreibender kātib: sein Dīwān besteht aus Briefen an prominente Persönlichkeiten: Glückwünschen zu den Festen nairūz, mihrğān, ʿīd al-aḍḥā, an-naḥr, al-fiṭr; Lob der Gönner und der ahl al-bait (die ṣaḥāba aber kommen schlecht weg) u. ä. Empfänger sind Hilāl aṣ-Ṣābiʾ, Ibn Mukram und weniger bekannte, vielfach mit fremden persischen Namen. S. 348 f. beschreibt er die technische Einrichtung eines Springbrunnens.

Wenig später lebte im Westen Abū Isḥāq al-Ḥuṣrī al-Qairawānī, dessen reichhaltiger Zahr al-ādāb schon früher am Rande des ʿIqd in schwer benutzbarer Form gedruckt war. Er ist jetzt von Zeki Mubārak in 4 Bänden (Kairo, al-maṭb. ar-raḥmānīja 1925, 45 Piaster) neu herausgegeben worden in moderner absatzreicher Form, wobei der Hrsg. jedem Absatz eine Überschrift gegeben hat. Besonders dankenswert ist aber die Anfertigung von eingehenden Registern: eines verzeichnet die Reime der zitierten Verse, ein weiteres die vorkommenden Gegenstände (mauḍūʿāt), soweit sie nicht in den folgenden Spezialregistern über Lebensläufe (tarāğim), Lob, Spott, Trauer, Witze u. a. aufgeführt sind. Eine Liste der im Wortlaut wiedergegebenen Rasā'il enthält Namen wie Ibn al-ʿAmīd, Ibn ʿAbbād, Mīkālī, Ibn al-Muʿtazz, al-Badīʿ, Abul-ʿAinā, aṣ-Ṣābiʾ u. a.

Von großer Bedeutung für das Studium der Geographie und Kulturgeschichte ist das Erscheinen der Masālik al-abṣār des Ših. Ibn Faḍlallāh al-ʿOmarī, das von dem rührigen Zeki Paša seit Jahren vorbereitet war. Der erste Band liegt als Ausgabe der Kairoer Bibliothek in vorzüglicher Ausstattung vor, gedruckt 1342/1924, 398 S., 16 Piaster. Die Masālik sind die Hauptquelle Qalqašandīs, doch gerade der erste Band ist nicht von ihm benutzt. Dagegen zeigt ein Vergleich des u. d. T. Waṣf Ifrīqīja wal-Andalus von Ḥ. Ḥasanī ʿAbdal-Wahhāb in Tunis 1922 herausgegebenen Stückes der Masālik mit Qalq. V 99 ff., wie sehr der Kompilator gekürzt hat, so daß er von der Reichhaltigkeit der Masālik kaum einen Begriff gibt. Was Ibn Faḍlallāh auszeichnet, ist sein selbständiges Denken und seine kritische Stellungnahme gegenüber seinen (recht zahlreichen und im allgemeinen gewissenhaft angeführten) Quellen. Eine Zusammenstellung dieser Quellen, unter denen er auch eine Karte (lauḥ ar-rasm) nennt, wäre ein lohnendes Unternehmen.

Ein längerer Abschnitt des ersten Bandes handelt von den berühmten Bauten der Erde, zunächst von der Kaʿba und den großen Moscheen in Mekka, Damaskus, Jerusalem, Cairo und Cordoba. Dabei werden architektonische Einzelheiten unter Anwendung von Fachausdrücken behandelt, die seitdem überhaupt in Vergessenheit geraten sind. Der Hrsg. hat sich besonders dafür interessiert und diese Dinge nach Möglichkeit an Ort und Stelle nachgeprüft. Er gedenkt ein Verzeichnis der Termini technici zusammenzustellen, auch zu dem praktischen Zweck ihrer Wiedereinführung ins Arabische an Stelle europäischer importierter Termini. Er ist auch bemüht, die vorkommenden fremden Namen richtig zu erkennen und zu schreiben, was im Qalqašandī-Text lange nicht überall erreicht worden ist.

Nach S. 31 äußerte der 749/1348 gestorbene Maḥmūd b. Abil-Qāsim al-Iṣfahānī in Cairo die Vermutung, daß auf der anderen Seite der Erde Länder aus dem Meere hervorragen könnten — was der Hrsg. mit Stolz als ein Vorausahnen Amerikas bucht. Ebenso erfüllt ihn die Notiz S. 68, daß der letzte Sultan aus dem Hause der Banū ʿAbdalmuʾmin auf der Flucht vor den Meriniden (667/1269) an die Quelle des Nils gelangt sei, mit Genugtuung: also lange vor den „Franken"! Wie dem auch sei, die Masālik verraten einen bemerkenswert fortgeschrittenen Standpunkt und eine fast modern anmutende Einstellung ihres Verfassers zu seinem Gegenstand: wir stehen hier eben schon an der Schwelle der Neuzeit. Dem Hrsg. aber können wir für ihre „Wiederbelebung" nur dankbar sein.

Eine Schrift von ibn ar-Rawandī.

Von Joseph Schacht, Freiburg, Br.

H. S. Nyberg hat uns das kitāb al-intiṣār, eine Streitschrift des Muʿtaziliten al-Ḫaijāṭ gegen ibn ar-Rawandī, in einer glänzenden Ausgabe mit arabischen Prolegomena und Anmerkungen vorgelegt[1].

Schon Nybergs Einleitung ist eine ganz hervorragende Leistung. Zunächst behandelt sie die Geschichte der Handschrift[2], dann den Verfasser des Werkes, seinen Inhalt und seine Veranlassung, daran anschließend ibn ar-Rawandī, endlich die fāʾidat al-kitāb — alles in einem wundervollen Arabisch, bei dessen Lektüre man mit reiner Freude erkennt, daß hier die schwierige Aufgabe der Verbindung arabischen wissenschaftlichen Stils mit europäischer wissenschaftlicher Methode glänzend gelöst ist.

Die bisweilen recht mühevolle Textherstellung nach der einzigen Handschrift ist mit größter Sorgfalt geschehen; ich hätte nur folgende kleine Verbesserungen in Vorschlag zu bringen: S. 23 Z. 1 streiche و vor تعالى; انّ ist nicht bloß hinter dem Verbum قال, sondern auch hinter dem Substantivum قول stets als اِنّ aufgefaßt: so richtig jenes ist, so wenig möchte ich dies mitmachen, zumal es S. 40 Z. 2 eine Textänderung nach sich zieht; S. 45 Z. 10 würde ich تتلهّب lesen; S. 63 Z. 18 muß محرّما gelesen werden: die Anm. S. 196f. sieht an dem Wesentlichen vorbei, daß das istiḥlāl des Weingenusses rein verstandesmäßiges kufr ist, während es hier gerade darauf ankommt, daß solches nicht vorliegt, vielmehr nur die einfache Übertretung des Verbotes, dieser Gesichtspunkt kommt ja in den fiqh-Büchern ausgiebig zur Sprache; S. 84 Z. 5 lies doch wohl des Parallelismus wegen في قول المؤمن لا اله إلّا الله, S. 98 Z. 2 aus demselben Grunde مَن الحقّ منهم و مَن المبطل; S. 139 Z. 14 wäre die Lesung خلاف كبير vielleicht vorzuziehen; S. 148 Z. 16 ist für كما شهر einfach اشهر zu lesen (Bedenken gegen die Lesart der Handschrift äußert Nyberg selbst in der Anmerkung S. 224); S. 162 Z. 19 scheint mir die Änderung التديّن wenn auch lange nicht sicher, so doch vielleicht erwägenswert; endlich ist S. 163 Z. 14 nach Z. 5 ابرار zu lesen.

Die Anmerkungen erläutern Schwierigkeiten des Textes und bringen reiche Belege und Parallelennachweise aus verschiedenen Werken. Von ihrem Stil ist dasselbe zu rühmen wie von dem der Einleitung. Daß die ausführlichen Indizes mit größter Sorgfalt gearbeitet sind, ist bei Nyberg selbstverständlich; ebenso wie ein eingehendes Inhaltsverzeichnis erleichtern sie die Übersicht über das Buch wesentlich.

Mit Recht kann Nyberg am Ende seiner Vorrede S. 21 den in jeder Beziehung musterhaften Druck hervorheben; erwähnenswerte Druckfehler sind mir nur S. 134 Z. 5 (lies لجهم) und im Index S. 249 Z. 11 (lies لابن الروندى) aufgefallen.

Es liegt auf der Hand, wie bedeutsam diese Schrift in mehr als einer Beziehung sein muß. Zunächst haben wir in ihr ein von jeder späteren Bearbeitung freies Originalwerk eines Muʿtaziliten. Grundlegend Neues über die Muʿtazila lernen wir aus ihm allerdings nicht. Es wäre auch sonderbar, wenn es anders sein sollte. So ist auch das letzte Kapitel der Einleitung fāʾidat al-kitāb mehr als captatio benevolentiae gegenüber der ägyptisch-islāmischen Geisteswelt geschrieben denn als Verarbeitung neuer, durch den Text vermittelter Erkenntnisse für die Orientalistik. Freilich erfüllt es so, wie es ist, eine höchst bedeutsame Aufgabe, und Nyberg

1) Le Livre du Triomphe et de la Réfutation d'Ibn er-Rawendi l'Hérétique. Par Abou l'Hosein Abderrahim Ibn Mohammed Ibn Osman el-Khayyat .... Par H. S. Nyberg .... Le Caire: Imprimerie de la Bibliothèque Égyptienne 1925. Le Comité de Composition, de Traduction et de Publication. (Auch mit arabischem Titel.) (66 u. 252 S.) 8°.

2) Zu dem S. 13 erwähnten ibn Ṭūlūn möchte ich noch nachtragen, daß sich eine Anzahl kleinerer Schriften von seiner Hand, z. T. Werke von ihm selbst, in der Bibliothek zu Leiden befindet; eins von ihnen hoffe ich selbst herausgeben zu können.

flicht auch neue eigene fawā'id in seine Darstellung ein; diese stehen aber — so dankbar wir auch für sie und ein Kapitel über die Mu'tazila aus Nybergs Feder überhaupt sind — in keiner unmittelbaren Beziehung zum kitāb al-intiṣār, das uns an neuem Stoff für die Mu'tazila vielmehr nur prinzipiell weniger wichtige Einzelheiten liefert, diese allerdings in reichster Fülle. Sie ermöglichen uns, um von anderm abzusehen, die Persönlichkeiten einer Reihe hervorragender Mu'taziliten schärfer zu fassen. Selbst wenn auch sie fehlten, würde der Text doch als mu'tazilitisches Originalwerk stets unersetzlich sein.

Wichtiger noch als für die Kenntnis der Mu'tazila selbst ist die Schrift für das Studium der Diskussionen zwischen ihr und den andern inner- und außerislāmischen religiös-philosophischen Richtungen nach Fragestellung und Methode, wobei sich natürlich auch für diese Richtungen manche Erkenntnisse ergeben, denen besondere Wichtigkeit zukommt, da wir über sie andere vom späteren doxographischen Schema[1] unberührte Quellen kaum besitzen. So wird das kitāb al-intiṣār allem Anschein nach mehr um der nicht-mu'tazilitischen Richtungen als der Mu'tazila willen studiert werden.

Eine dieser Richtungen sind die Rāfiḍa, und unter ihnen ragt die eindrucksvolle Gestalt des früheren Mu'taziliten ibn ar-Rawandī, gegen den al-Ḫaijāṭ seine Schrift gerichtet hat, hoch empor. Der Hauptwert des kitāb al-intiṣār liegt gerade darin, daß es uns ermöglicht, die in ihm bekämpfte Schrift ibn ar-Rawandīs mit dem Titel kitāb faḍīḥat al-mu'tazila zu rekonstruieren, da al-Ḫaijāṭ die Abschnitte, gegen die er polemisiert, zunächst im Wortlaut gibt. Den Gedankengang einiger Teile der Schrift ibn ar-Rawandīs möchte ich hier wenigstens skizzieren.

Zweck des Buches. Die Mu'tazila hat gegen die Šī'a polemisiert und ihr Übertreibungen von ġulāt angehängt. Diese Angriffe haben auf die Allgemeinheit Eindruck gemacht. Verf. will demgegenüber zeigen, daß die Mu'tazila ungläubig ist, ungläubiger als Juden und Christen, was bisher nur deshalb nicht geschehen ist, weil die Šī'iten sich wenig mit dem kalām befassen.

Probe der Polemik gegen die Mu'tazila. Der Mu'tazilit abul-Hudail hat behauptet, Allāhs Allmacht und Wissen hätten eine Grenze — das ist absurd; im Paradies trete schließlich ein Zustand vollkommener Ruhe ein — das ist gleichfalls absurd und führt in seiner Konsequenz zur Lehre der dahrīja; übrigens haben auch die Mu'taziliten Ibrāhīm an-Naẓẓām, Mu'ammar, 'Alī al-Aswārī und al-Ǧāḥiẓ einer Ansicht gehuldigt, die die Lehre der dahrīja zur Konsequenz hat. Was weiter an-Naẓẓām anlangt, so beschränkt er durch die Lehre, daß Allāh das aṣlaḥ tun müsse, Allāhs Allmacht; desgleichen Mu'ammar durch die in seiner Lehre liegende Konsequenz, daß Allāh seine ganze Schöpfung nicht vernichten könne; ebenso al-Aswārī durch die Lehre, daß Allāh nicht anders handeln könne als er wisse oder sage, daß er handeln werde; endlich auch al-Ǧāḥiẓ dadurch, daß er erklärt, Allāh könne die einmal geschaffene Welt nicht wieder vernichten — konsequent müßte er dann auch behaupten, daß Allāh die Welt nicht aus nichts habe erschaffen können. Was weiter die Schöpfung der Welt angeht, so hat Ṯumāma behauptet, Allāh habe sie vermöge einer ihm innewohnenden Anlage geschaffen, was in seiner Konsequenz auf kufr hinausläuft. — Nach an-Naẓẓām hat Allāh überhaupt keine Freiheit, ferner hätte er alles, was er tut, schon vor aller Ewigkeit tun müssen, was absurd ist. So hat auch die Ansicht eines Anhängers an-Naẓẓāms, des abū 'Affān ar-Raqqī, zur Konsequenz, daß die Welt ewig ist. Auch sonst beschränkt an-Naẓẓām mit der Mehrzahl seiner Anhänger Allāhs Allmacht. Ferner hat er behauptet, der Qor'ān beweise nicht das Prophetentum Muḥammads und könne nachgeahmt werden. Weiter meint er, Glaube und Unglaube gehörten demselben Genus an, seien also ihresgleichen, und Allāh strafe den einen Menschen und verzeihe seinesgleichen; nicht vom Ungläubigen komme die Schlechtigkeit des Unglaubens, sondern von Allāh (dies ist auch die Ansicht der Ḍarrārīja und eines großen Teiles der Mu'tazila).

Das sind die groben Umrisse des Gedankenganges von etwa einem Achtel des Buches. Eine derartige Skizze läßt freilich nicht erkennen, wie die Bekämpfung der Mu'taziliten an den verschiedensten Punkten ansetzt und durch konsequente Fortentwicklung und geschickte Kombinierung ihrer eigenen Ansichten von ihrem eigenen Standpunkt aus zeigt, wie sich aus ihnen unhaltbare Folgerungen ergeben: um das zu leisten, müßte man schon das Ganze übersetzen. Bei der Lektüre des Buches von al-Ḫaijāṭ wird es schwer, einen durchgehenden Faden zu gewinnen; liest man nur die Abschnitte aus ibn ar-Rawandī hintereinander, so gruppiert sich die vorher anscheinend ganz ungeordnete Masse um einige wenige Hauptpunkte, sodann auch um gewisse Persönlichkeiten. Wenigstens das dürfte diese kurze Zusammenfassung des Inhalts deutlich gemacht haben.

1) Dessen Unzuverlässigkeit an vielen Stellen des kitāb al-intiṣār geradezu mit Händen zu greifen ist.

Aus den späteren Abschnitten möchte ich als besonders interessant noch die politischen Streitfragen S. 60ff., 97ff. hervorheben. S. 103 beginnt ibn ar-Rawandī die Widerlegung des kitāb faḍīlat al-muʿtazila von al-Ǧāḥiẓ, so daß wir stellenweise die Ansichten von drei einander bekämpfenden Autoren nebeneinander haben.

Aus dem wenigen, das ich über Nybergs Publikation sagen konnte, wird man den Eindruck gewonnen haben, daß hier eine höchst bedeutsame Veröffentlichung vorliegt, für die wir nicht dankbar genug sein können. Das Problem der Muʿtazila als Ganzes hat sie — von Nybergs Einleitung abgesehen — der Lösung kaum nähergebracht, al-Ḫaijāṭ selbst mit seinem manchmal reichlich naiven Schimpfen und Poltern ist kein Problem, wohl aber steht nunmehr ibn ar-Rawandī als großes Problem vor uns. Das kitāb al-intiṣār hat die Aufgabe gestellt, zugleich aber auch die wichtigsten Mittel zu ihrer Lösung gegeben. Daß er aus äußeren Gründen, aus verletztem Ehrgeiz, der Muʿtazila den Rücken gekehrt hätte, wie al-Ḫaijāṭ unterstellt, davon kann keine Rede sein. Wohl wesentlich dieselben Gedankengänge, die er in seinem Buch gegen die Muʿtazila vorbringt, werden seine eigene Entwicklung einst bestimmt haben. Als ihm innerhalb der Muʿtazila kein Platz für seine selbständigen Ansichten mehr blieb, war er gezwungen, sich von ihr zu trennen. Es ist mir sehr zweifelhaft, ob er es war, von dem der erste Angriff ausging. Im Grunde ist er doch stets Muʿtazilit geblieben — sowohl in seiner Methode und Fragestellung, was ihm al-Ḫaijāṭ beständig vorwirft, wie auch in fundamentalen Lehren wie ʿadl und tauḥīd; demgegenüber ist es gleichgültig, daß er, wie so mancher andere, nach äußerlichen und in ihrer Anwendung unsicheren Kriterien, z. T. auf Grund von terminologischen Subtilitäten, nicht zur Muʿtazila gerechnet wird. Man hat bisweilen fast den Eindruck, daß gerade ein halb unbewußtes Gefühl dieser inneren Verwandtschaft al-Ḫaijāṭ so heftig werden läßt. Diese Verschwisterung von iʿtizāl und tašaijuʿ bewirkt nicht in letzter Linie, daß ibn ar-Rawandīs Gestalt so reizvoll erscheint.

Der Ursprung des Islams und das Christentum[1].

Von J. Horovitz, Frankfurt a. M.

Den Versuch einer Abgrenzung der jüdischen und christlichen Einflüsse auf die Entstehung des Islam hat zuletzt W. Rudolph in seiner Schrift „Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christentum“ (Stuttgart 1922) unternommen. Diese Schrift hat das Verdienst, mit großem Fleiß und gutem Urteil die Ergebnisse der Forschung der letzten Jahrzehnte zusammenzufassen und gleichzeitig — ohne daß das in der Absicht des Verfassers gelegen hätte — darzutun, wie weit wir noch von einer wirklichen Lösung der Aufgabe entfernt sind. Eine außerordentlich reichhaltige, erst nach Rudolphs Schrift zu Ende geführte Materialsammlung hat dann L. Cheikho in seinem Buch „An-naṣrānīja wa ādābuhā bain ʿarab al ǧāhilīja“ (Beyrouth 1919—23) vorgelegt, aus der aber das wirklich Brauchbare noch herauszuholen ist; denn nicht nur ist Cheikho bei der Suche nach Zeugnissen sehr unkritisch verfahren, er hat auch vieles aufgenommen, das sich auf die Zeit nach Muhammads Tode bezieht, für die Ursprünge des Islam also überhaupt ausscheidet. Der Verfasser der vorliegenden Schrift, T. Andrae, durch sein Buch über die „Person Muhammads“ als ein ausgezeichneter Forscher auf dem Gebiet der islamischen Geistesgeschichte bewährt, ist sich viel zu sehr im klaren über die noch der Lösung harrenden Vorfragen, als daß er sich heute schon an eine abschließende Behandlung des Problems wagen würde; er hat aber weit mehr getan, als bloß — was er als Ziel seiner Arbeit bezeichnet — „künftigen Untersuchungen einige Richtlinien zu bieten, nach denen die ganze Frage ihrer Lösung wird näher gebracht werden können“.

Nachdem es sich als unmöglich erwiesen hat, alle christlichen Elemente des Koran aus der Einwirkung einer der uns bekannten Richtungen allein zu erklären, stellt sich Andrae die Frage, ob sich nicht „die verschiedenartigen Bestandteile als Entlehnungen aus verschiedenen christlichen Richtungen und Sekten“ deuten lassen. Er will daher versuchen festzustellen, welche christlichen Entlehnungen sich auf bestimmte Richtungen zurückführen lassen, ob Muhammad mit den so ermittelten Richtungen in Beziehung getreten sein und auf welchem Wege die Übermittlung stattgefunden haben könne. Einleitend (S. 7—32) behandelt er die Verbreitung des Christentums in Arabien, wobei er es für Naǧrān wahrscheinlich macht, daß der ursprüngliche Monophysitismus seit der persischen Eroberung Südarabiens dem Nestorianismus habe weichen müssen. Der Frage der Verbreitung christlicher Vorstellungen und Gedanken unter den heidnischen Arabern geht er dann in dem Abschnitt „Dichter und Hanifen“ (S. 33—58) nach, wobei er insbesondere die Gedichte des Umaija untersucht und mit Recht ihm manche der bisher für echt gehaltenen

1) Andrae, D. Tor: Der Ursprung des Islams und das Christentum. Upsala och Stockholm: Almquist & Wiksells Boktr. A.-B. 1926 (IV, 206 S.) gr. 8° = S.-A. aus Kyrkohistorisk Årsskrift 1923—25. Rm. 6 —.

(weil nicht nachweisbar koranisch beeinflußten) Verse abspricht. Erst dann wendet er sich dem eigentlichen Thema zu und behandelt insbesondere „Die eschatologische Frömmigkeit des Propheten“ (S. 59—175) mit großer Ausführlichkeit. Im Gegensatz zu den Apokalyptikern hat sich Muhammad niemals, trotz seines ursprünglichen Glaubens an die Nähe des Gerichtstages, auf die Festlegung eines Zeitpunktes eingelassen; er will überhaupt nicht wie jene über die letzten Dinge belehren, sondern seine Hörer erschüttern, dadurch, daß er ihnen Auferstehung, Gericht und Hölle anschaulich vor Augen führt. Eine Durchnahme der Hauptstücke der koranischen Eschatologie — auch die bisher stiefmütterlich behandelte Frage der šafā'a wird erörtert — führt zu dem Ergebnis, daß angesichts der sowohl im Judentum wie im Christentum nachweisbaren Parallelen eine sichere Entscheidung nicht zu treffen sei, jedenfalls nicht, so lange die einzelnen Stücke getrennt behandelt werden. Das Besondere der koranischen Eschatologie liegt nicht in dem Nachdruck, mit welchem sie die Vergänglichkeit des Diesseits der ewigen Dauer des Jenseits gegenüberstellt, sondern in der Stimmung der Furcht vor dem Eintritt der Stunde, welche sie beherrscht. Diese Stimmung hatte der entstehende Islam mit dem ägyptischen Mönchtum gemeinsam, welches die syrische Kirche so nachhaltig beeinflußt hat. Daß es sich aber nicht nur um die gleiche seelische Einstellung handelt, sondern daß Muhammads Predigt von der der syrischen Mönche abhängig ist, zeigen die weitgehenden Ähnlichkeiten in Gedanken und Worten; wie Muhammad von der ġafla seiner Landsleute, so reden die syrischen Prediger von der mahm^{e}jānūṭa der Kinder der Welt, und insbesondere die Homilien des Afrem, der bei Monophysiten, Nestorianern und Melkiten in gleich hoher Achtung steht, sind reich an Parallelen zu koranischen Wendungen. Eine Lehre, welche bereits Aphraates kennt, die aber später mit besonderer Zähigkeit von den Nestorianern festgehalten wurde, ist schon von Grimme im Koran nachgewiesen worden, die Lehre vom Seelenschlaf der Toten; nur die Märtyrer sind von ihm ausgenommen, da sie unmittelbar nach ihrem Tode zu Gott zurückkehren, und genau wie der Nestorianer Išai (ḥajjē l^{e}wāṭ Allāhā) sagt Muhammad in Sure 3, 163 von den Märtyrern: bal aḥjā'inda rabbihim. In der häufig wiederholten Predigt von den Zeichen Allāhs, welche nicht nur sein Dasein und seine Allmacht erweisen, sondern auch die Auferstehung verbürgen, folgt Muhammad sogar dem gleichen Schema, das die christliche Missionsverkündung verwendet. Auch in den Lehren von den sittlichen und religiösen Pflichten (S. 176—96) finden sich zahlreiche Ähnlichkeiten mit christlichen Forderungen; so stimmt das nestorianische Laiengebet mit den ursprünglichen Gebetszeiten des Koran überein. Endlich werden auch (S. 196—201) die christlichen Entlehnungen in den erzählenden Abschnitten gestreift und zuletzt (S. 201—6) noch ein Wort darüber gesagt, auf welchen Wegen Muhammad mit dem syrischen Christentum bekannt geworden war. Die nestorianische Mission hat sich sicher die Gelegenheit nicht entgehen lassen, welche die nordarabischen Märkte ihr boten, und Muhammad hat nach dem Muster der Reden, denen er bei solchen Gelegenheiten lauschen konnte, später, ohne sich dessen bewußt zu sein, seine eigenen Predigten komponiert. Schon der Gebrauch des Gottesnamens Raḥmān ist ein Anzeichen dafür, daß die nestorianische Mission von Südarabien aus nach Mekka vorgedrungen war.

Die Beweise, die Andrae für seine Annahmen vorbringt, konnten in dieser nur einige der wesentlichen Gedanken hervorhebenden Inhaltsangabe nicht angeführt werden. Nur das sei gesagt, daß A. zahlreiche Entlehnungen beobachtet hat, die seinen Vorgängern völlig entgangen waren, und auch in solchen Fällen, wo die Entlehnung nicht als erwiesen angesehen werden kann, ist jedenfalls der Hinweis auf die Ähnlichkeit verdienstlich. Insbesondere die Verfolgung der nestorianischen Spuren hat zu sehr beachtenswerten Ergebnissen geführt; es ist aber kaum nötig hervorzuheben, daß A. nicht alles Christliche im Koran von den Nestorianern herleitet, er gedenkt ausdrücklich auch des Anteils der abessinischen Monophysiten.

Bevor Muhammad mit seiner ersten Predigt hervortrat, war ihm durch Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften und Sekten Kunde von ihren Lehren und Gebräuchen zugekommen, und die Frage, welche dieser Einflüsse noch in seinen Worten im Koran nachklingen, kann — soweit sie für uns heute noch lösbar ist — nur so gelöst werden, daß die Literaturen all dieser Gemeinschaften in ähnlicher Weise durchgearbeitet werden, wie das A. für Afrem und die Nestorianer getan hat; aber auch die heidnische Poesie darf nicht außer acht gelassen werden. Mit Recht hebt A. die weitgehende Übereinstimmung der koranischen Paradiesesschilderungen mit denen Afrems hervor; wenn aber die Vorstellung von den himmlischen Gastmählern aus der Fremde stammt, so hat Muhammad bei der Ausmalung ihrer Freuden die Muster nachgeahmt, welche ihm die Dichter in ihren Beschreibungen irdischer Trinkgelage darboten.

In einer kurzen Anzeige ist es unmöglich, zu dem vielen Neuen, das A.'s Buch bietet, im einzelnen Stellung zu nehmen. Nur einige wenige Einzelheiten seien kurz berührt, in denen ich von ihm abweiche. Sehr fraglich ist es mir, ob aus Sure 85 Folgerungen für Muhammads „Teilnahme für die Christen Naǧrāns" (S. 201) gezogen werden können; ich habe an anderer Stelle (Koranische Untersuchungen 12, 92) auseinandergesetzt, warum ich in dieser Sure einen Hinweis auf ein der Vergangenheit angehörendes Ereignis nicht sehen kann. Irrigerweise bezieht A. den S. 37 und dann wieder 194 von ihm nach L. A. III 301 angeführten Vers al-Aʿšā's auf den Gottesdienst der Nestorianer; er entstammt dem berühmten Loblied des Dichters auf Muhammad, welches Thorbecke in den „Morgenländischen Forschungen" behandelt hat, und ist ein wichtiges Zeugnis für den Gottesdienst des frühen Islam. Es besteht kein Grund, mit A. F. 46 in ad-dijār in einem Verse des ʿAdī einen Ortsnamen zu sehen; es sind einfach die Zeitgenossen des Nūḥ gemeint, die in ihren Wohnungen geweilt hatten. Daß „die Lehre Muhammads von der Offenbarung mit der judenchristlichen Lehre vom Prophetenzyklus Berührungen aufweist, die unmöglich zufällig sein können" (S. 8), scheint mir zuviel behauptet; die Gemeinsamkeit besteht nur darin, daß beide Male die Zahl der Boten oder Propheten sieben beträgt. Zum Seelenschlaf (S. 160) hat sich auch Fraenkel ZDMG LVI 71 geäußert und hat in diesem Zusammenhang auf die Homilie des Jakob von Serug über die Siebenschläfer verwiesen; wenn auch die Verfasserschaft zweifelhaft ist (s. Baumstark 158), so doch nicht die monophysitische Herkunft dieser Version. Die koranische Wendung maqām rabbihī (S. 86) hat Grimme ZA XXXVI 160 mit Recht aus dem Südarabischen hergeleitet, wo mqm rbk genau entspricht und Wendungen wie wḫmdu mqm 'lmqh u. ä. nicht selten sind. Trotz solcher und ähnlicher Meinungsverschiedenheiten aber möchte ich zum Schluß mein Gesamturteil dahin zusammenfassen, daß Andrae durch sein neues Buch die Erforschung der islamischen Ursprünge in hervorragender Weise gefördert hat.

Muslimische Fetwās über die Samaritaner.

Von Eugen Mittwoch, Berlin.

Unter den Nichtmuslimen nehmen von jeher die Ahl al-kitāb, die „Schriftbesitzer", das sind die Angehörigen der Religionsgemeinschaften, die sich zu einem offenbarten Buche bekennen, eine bevorzugte Stellung ein. Die wichtigsten einschlägigen Bestimmungen, die zum Teil schon auf den Koran (vor allem Sure 5, Vers 7) zurückgehen, sind folgende: die Ahl al-kitāb genießen gegen Entrichtung der Ǧizja, der Duldungssteuer, die Ḏimma, den Schutz der islamischen Macht, es ist den Muslimen erlaubt, Frauen von den Ahl al-kitāb zu heiraten und die von ihnen geschlachteten Tiere zu essen. Unbestrittenerweise haben zu allen Zeiten Christen und Juden zu den Ahl al-kitāb gehört. In gewissem Sinne wurden auch die Maǧūs zu ihnen gerechnet, doch nur insoweit, als sie die Ǧizja leisten durften und dafür die Ḏimma zugestanden erhielten. Das Konnubium mit ihnen und die Anerkennung ihrer Schlachtung wurde ihnen hingegen niemals eingeräumt. Zudem herrschte auch nie rechte Einigkeit darüber, wer eigentlich unter den Maǧūs zu verstehen sei. Aber auch in bezug auf Christen und Juden tauchten mit der Zeit Zweifel auf, wer nach islamischem Recht in Wahrheit zu ihnen gehöre. Im besonderen ergaben sich Meinungsverschiedenheiten über die Sekten, die aus dem Christentum und Judentum hervorgegangen waren oder zu ihnen in Beziehung standen.

Die kleine samaritanische Gemeinde in Nablus, dem Sichem der Bibel, besitzt eine Sammlung von Fetwās, die durchweg die Frage behandeln, ob die Samaritaner nach dem islamischen Religionsgesetz zu den Ahl al-kitāb zu rechnen seien. Von dieser Sammlung besitze ich eine Abschrift, ein Quartheft von 43 eng beschriebenen Seiten. Von den Fetwās sind die meisten nach ḥanafitischem Recht erteilt. Etwas geringer ist die Zahl der Gutachten nach schāfiʿitischem Fiqh, während nur zwei Fetwās dem ḥanbalitischen Maḏhab folgen. Die Männer, an die man sich mit der Bitte um Entscheidung gewandt hatte, wirkten als Muftīs in Jerusalem, Jaffa, Hebron und in Nablus selbst. Die Fetwās sind in dem Sammelbande, wie gewisse Anzeichen ergeben, chronologisch geordnet. Das Datum des ersten Fetwā, das „Muḥammad b. ʿAbdarraḥīm al-Ḥusainī al-Ḥanafī" gezeichnet ist, läßt sich, obwohl es nicht genannt ist, mit Sicherheit bestimmen. Von den darin zitierten Werken sind die beiden jüngsten die Fetwā-Sammlung des Ḫairaddīn b. Aḥmad al Fārūqī[1] und der Kommentar zu at-Timirtāšī's „Tanwīr al-abṣār" von al-ʿAlā'ī[2]. Diese beiden Autoren sind 1081 bzw. 1088 H. = 1670 bzw. 1677 n. Chr. gestorben. Der Verfasser des ersten Fetwā muß also um das Jahr 1700 n. Chr. gelebt haben. So ist er zweifellos mit dem Muftī von Jerusalem Muḥammad b. ʿAbdarrahīm al-Ḥusainī identisch, der, wie wir aus Ḥ Ḫ VI S. 617 wissen,

1) Brockelmann II. S. 314.

2) Dieser Autor ist auch unter dem Namen al-Ḥaṣkafī bekannt; so a. a. O. S. 311.

um das Jahr 1115 H.=1703 n. Chr. eine ḥanafitische Fetwā-Sammlung herausgegeben hat[1].

Auf das erste Fetwā folgt eine kurze, in Reimprosa geschriebene Approbation von ʿAbdalġanī al-Ḥanafī, der nicht als Muftī, sondern als Faqīh zeichnet. Die Annahme liegt nahe, daß dies der berühmte Mystiker und Verfasser zahlreicher Werke ʿAbdalġanī b. Ismāʿīl an-Nābulusī[2] war, der in Damaskus lebte, dessen Familie aber aus Nablus stammte. Aus einem der drei auf uns gekommenen Reiseberichte ʿAbdalġanī's wissen wir, daß er im Jahre 1101 n. Chr. eine Reise nach Jerusalem unternommen hat, auf der er sich auch in Nablus aufgehalten hat. Bei dieser Gelegenheit dürfte ihm das erwähnte Fetwā mit der Bitte vorgelegt worden sein, auch seinerseits zu ihm Stellung zu nehmen.

Die Fragestellung, die dem ersten Fetwā zugrunde liegt, ist noch ziemlich einfach gehalten. Der Muftī wird um eine Entscheidung gebeten, ob „die Samaritaner, die seit geraumer Zeit in Nablus wohnen", Ahl al-kitāb sind, ob die Ehe mit ihnen gestattet ist, ob die von ihnen geschlachteten Tiere gegessen werden dürfen, ob sie gegen Leistung der Ǧizja den Schutz des Islam genießen, so daß es nicht gestattet sei, sie zu bekämpfen, ihr Vermögen zu plündern, ihre Frauen fortzuführen. Bei den späteren Fetwās gehen die Fragesteller weit mehr auf Einzelheiten ein. So wird z.B. um Entscheidung darüber gebeten, ob die Samaritaner hohe Häuser errichten, ob sie Moscheen betreten dürften, ob es den Muslimen erlaubt sei, sie zu besuchen und zu bewirten und ihre Leichen zu waschen, ob es geduldet werden dürfe, daß ein Samaritaner seidene Gewänder anlege oder goldene und silberne Gefäße benutze. In verschiedenen Fällen wird im besonderen eine Auskunft darüber verlangt, ob es wahr sei, daß die Samaritaner, wie allgemein geglaubt werde, ein Kalb anbeten und wie es sich mit ihrem religiösen Brauche verhalte, den Vorderbug (ḏirāʿ) der geschlachteten Tiere zu verbrennen.

Die Fetwās kommen ausnahmslos zu dem Resultate, daß die Samaritaner Ahl al-kitāb seien. Zu diesen gehören, so wird zu wiederholten Malen ausgeführt, alle diejenigen, die „eine himmlische Religion bekennen, an einen Propheten glauben und sich auf ein offenbartes Buch stützen". Die Samaritaner glauben an die Thora, nur denken sie in einigen Einzelheiten anders als die Juden. Sie sind — so wird des öfteren bemerkt — der Ansicht, daß die in ihren Händen befindliche Thora korrekter sei als die der Juden und Christen. Ihr Prophet ist Moses, sie bekennen die Einheit Gottes, glauben an die Auferstehung der Toten und an Paradies und Hölle. In einem Fetwā heißt es sogar, daß die Samaritaner zugeständen, auch Muḥammad sei ein Prophet gewesen, der freilich im besonderen an die Araber entsandt worden sei.

So entscheiden sämtliche Muftīs, daß die Samaritaner die Ǧizja zu leisten und dann Anspruch auf den Schutz der islamischen Macht haben. Ihre Schlachtung wird anerkannt, das Konnubium mit ihnen wird gestattet, es wird den Muslimen erlaubt, mit Samaritanern freundschaftlichen Verkehr zu pflegen und ihre Leichen zu waschen. Auch in bezug auf alle anderen oben erwähnten Fragen werden die Samaritaner den Ahl al-kitāb gleichgestellt.

Daß die Samaritaner ein Kalb verehren, bezeichnen die Muftīs geradezu als eine Verleumdung. Dieser Volksglaube sei dadurch entstanden, daß der Verfertiger des goldenen Kalbes im Koran (Sure 20, Vers 87 f.) as-Sāmirī genannt werde. Er habe einem Stamme angehört, auf den vielleicht auch die Herkunft der Samaritaner zurückgehe. Aber davon abgesehen hätten diese mit ihm nichts zu schaffen. Auch die Samaritaner hielten die Verfertigung des goldenen Kalbes für eine schwere Sünde der Israeliten, für die sie die verdiente Strafe empfangen hätten. Im übrigen habe die Geschichte vom goldenen Kalbe vor der Offenbarung der Thora an Moses gespielt. Nachdem Moses die Thora von Gott empfangen habe, hätten die Israeliten aufrichtige Reue an den Tag gelegt.

Die Sitte der Samaritaner, den Vorderbug (ḏirāʿ) der geschlachteten Tiere zu verbrennen, wurde in der volkstümlichen Anschauung mit dem im Ḥadīṯ überlieferten und in den Lebensbeschreibungen des Propheten erwähnten Vorgange in Verbindung gebracht, daß eine Jüdin, um Muḥammad aus dem Wege zu räumen, dem Propheten den vergifteten ḏirāʿ eines Schafes gebracht habe[1]. In Erinnerung an dieses Ereignis und aus Haß gegen den Propheten, der durch ein Wunder vom Tode errettet worden, sei — so legte man sich die Sache zurecht —, äßen die Samaritaner den ḏirāʿ nicht, sondern übergäben ihn dem Feuer. Demgegenüber führen einige Muftīs in ihren Rechtsgutachten aus, wie es sich mit diesem Brauche in Wahrheit verhalte. Es werden hierbei aus der einschlägigen Literatur, den Werken über qiṣaṣ al-anbijā' und anderen Büchern, verschiedene alttestamentliche Erzählungen ausführlich wieder-

1) Eine kurze Biographie von ihm gibt al-Murādī, silk ad-durar, IV. S. 52.

2) Brockelmann II. S. 345. — Sollte der daselbst II. S. 310 genannte ʿAbdalġanī b. Ismāʿīl ein anderer Autor oder nicht vielmehr mit dem obigen identisch sein?

1) Siehe z. B. Ibn Saʿd I. 1 S. 113 unten. — Dort ist nicht von einem ḏirāʿ, sondern von einem ganzen Schafe die Rede.

gegeben. Den Anfang macht die Geschichte von Bileam, dem Sohne des Beor (Bal'ām b. Bā'ūrā'), der die Israeliten habe verfluchen sollen, sie statt dessen aber habe segnen müssen (Numeri Kap. 23—24). Im Anschluß daran werden die im folgenden Kapitel geschilderten sittlichen Verfehlungen der Israeliten erzählt und diese, ganz wie in der jüdisch-midraschischen Auslegung[1], auf einen heimtückischen Rat, den Bileam seinem Auftraggeber Balak erteilt habe, zurückgeführt. Pinehas aber, der Sohn Eleasars und Enkel Aarons, sei als Eiferer aufgetreten und habe den Stammesfürsten Simri mitsamt der Frau, mit der er Unzucht getrieben habe, mit dem Speere durchbohrt[2]. Nun wird — wiederum in enger Anlehnung an die jüdisch-traditionelle Auslegung[3] — zu der Tat des Pinehas die im Deuteronomium, Kapitel 18, Vers 3 erteilte Vorschrift in Beziehung gesetzt, daß Vorderbug, Kinnlade und Magen der Opfertiere den Priestern zu übergeben seien. Dieser Verpflichtung — so entscheiden die Muftīs —, kämen die Samaritaner nach und gäben den dirā' der Schlachttiere einem Nachkommen des Pinehas, wenn sie einen solchen erreichen könnten. Seien sie dazu aber nicht in der Lage, so müßten sie ihn verbrennen, da er ihnen zum Genuß nicht erlaubt sei.

Die bis in Einzelheiten gehende Vertrautheit mit der jüdisch-traditionellen Auslegung, die bei der Wiedergabe der erwähnten alttestamentlichen Berichte zum Ausdruck kommt, konnte hier nur angedeutet werden. Ich werde in anderem Zusammenhange ausführlicher darauf zurückkommen. Die Vertrautheit ist eine so innige, daß sie den Muslimen nur durch Renegaten vermittelt worden sein kann.

Zum Schluß sei nur noch kurz auf eine merkwürdige Parallele hingewiesen, die in einigen Fetwās aufgestellt wird. Danach gehören zu den Ahl al-kitāb die Juden und die Christen; in dieser Hinsicht sind aber „zu den Juden ebenso die Samaritaner zu rechnen, wie zu den Christen auch die Franken und die Armenier". Diese Gegenüberstellung wird verständlich, wenn man bedenkt, daß unter den verschiedenen Madhabs durchaus keine Einmütigkeit darüber herrschte, ob diejenigen Christen, die erst in islamischer Zeit das Christentum angenommen haben, im Sinne des islamischen Religionsgesetzes als „Naṣārā" und somit als Ahl al-kitāb zu betrachten seien oder nicht.

1) Siehe z. B. Talm. Bab. Tr. Sanhedrīn 106a.

2) Der Text der Fetwās stimmt in bezug auf die obigen Erzählungen zum Teil wörtlich mit den Berichten in den qiṣaṣ al-anbijā' überein; vgl. z. B. Ṯa'labī, Kairo 1301, S. 180 ff.

3) z. B. Talm. Bab. Tr. Ḥullīn 134b.

Zum literarischen Problem der frühosmanischen Chroniken.

Von F. Giese, Breslau.

Die türkischen Studien haben seit dem Weltkriege sowohl in der Türkei wie im Abendlande einen starken Aufschwung erfahren. Daß Deutschland dabei nicht schlecht abschneidet, wird rein äußerlich schon dadurch dokumentiert, daß in der von Köprülüzade Mehmed Fu'ād herausgegebenen تورکیات مجموعه‌سی Band I S. ۳۳۴ die deutsche Literatur mehr als ebensoviel Seiten wie die englische und französische zusammen einnimmt. Hinsichtlich der Bedeutung der Leistungen fällt der Vergleich noch viel ungünstiger für die beiden Länder aus. Köprülüzade konstatiert darum auch, daß in Frankreich die turkologischen Studien اپی زماندن بری چوق زیاده آرالمشدر und in England اوزون زماندن بری چوق مهملدر.

Auf dem Gebiet des Osmanisch-Türkischen hat man sich neben der Bearbeitung einzelner Gebiete der ältesten osmanischen Geschichte besonders bemüht, die ältesten uns erhaltenen geschichtlichen Texte, von deren Vorhandensein man bis dahin meistenteils keine Ahnung hatte, zu veröffentlichen. So ist der Abschnitt über die Osmanen in Šükrullāhs persischer Universalgeschichte von Theodor Seif in den MOG II, 63 herausgegeben und übersetzt. Die arabisch geschriebene Geschichte des Mehmed Pascha[1] ist in türkischer Übersetzung in den تورك تاريخ انجمنی مجموعه‌سی Nr. 2 (79) S. ۸۵ und Nr. 3 (80) ۱۴۲ gedruckt worden. Von meinen تواريخ آل عثمان ist die Übersetzung im 17. Bande der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes erschienen. Eine neue Edition des Ta'rīḫ des 'Āšikpašazāde auf Grund mehrerer Handschriften an Stelle des unbrauchbaren Konstantinopler Druckes liegt druckfertig in meinem Schreibtisch, bis das Geld zum Druck beschafft ist. Babingers Ausgabe des Uruǧ[2] ist leider durch Schuld der Kaviani-Druckerei mißlungen, so daß die Benutzung vorläufig erschwert wird. Da Menzel den Nešrī, Babinger den Behištī und Mordtmann den Rūhī herauszugeben planen, so besteht wenigstens die Aussicht, daß, falls die Geldmittel nicht versagen, in einigen Jahren die meisten ältesten

1) Vgl. den Artikel Ḳaramānī Meḥmed Pasha von Babinger in EI.

2) s. die Besprechung Bergsträßers in OLZ Juni-Nummer 1926.

osmanischen Geschichtswerke in den Texten vorliegen.

Bevor alle diese Texte veröffentlicht worden sind und uns also ein Blick über das Ganze der Entwicklung dieses Schrifttums ermöglicht wird, tappen wir noch vielfach im Dunkeln. Leider muß eingestanden werden, daß eigentlich bei jeder neuentdeckten Handschrift immer neue Rätsel entstehen. Bis jetzt ist uns noch kein älteres datiertes Exemplar erhalten. Die wenigen datierten Abschriften sind verhältnismäßig jung, und jede Abschrift enthält Abänderungen, Hinzufügungen und Auslassungen des Abschreibers, so daß es schwer ist, das Original herauszuschälen. So ist es rätselhaft, daß gerade die beiden besten Handschriften des ʿĀšiḳpašazāde in der Einleitung statt Bajezid Jildirim Bajezid II haben. Aber auch die späteren türkischen Historiker enthalten Angaben, die sich nicht mit dem decken, was uns die ältesten Handschriften geben.

So meldet uns ʿAtā in seinem Ta'rīḫ, daß unter den Geschichtsquellen, die er selber gesehen habe — منظور عاجزی اولان — das Ta'rīḫ des 'Uruǧ Bej sich befunden habe, das die Ereignisse Sultan Osmans und Sultan Orchans enthalten habe, während die von Babinger herausgegebene Chronik des Uruǧ bis zum Jahre 899 h geht. Es wäre eigentlich ein starkes Stück von Ungenauigkeit, wenn ʿAtā den größeren Teil der Chronik[1] einfach übersehen haben sollte. Es bleiben also nur die zwei Möglichkeiten: entweder hat ʿAtā das Buch überhaupt nicht gesehen und redet ins Blaue hinein, oder aber der von Babinger herausgegebene Text ist nicht der Uruǧ, den ʿAtā meint, und die Einfügung des Namens, die nur in der Oxforder Handschrift steht, ist eine Fälschung eines späteren Abschreibers. Um das erstere behaupten zu können, müßte man erst das Werk des ʿAtā auf seine sonstige Zuverlässigkeit untersuchen, das zweite könnte ebenfalls erst nach sehr eingehenden Untersuchungen und Vergleichungen behauptet werden. Ich bin geneigt, die erstere Möglichkeit anzunehmen, habe aber keine Beweise dafür. Jedenfalls ist es für unsere Forschung bedauerlich, daß der Uruǧ, den uns Babinger beschert hat, nicht so alt ist, wie wir nach ʿAtā annehmen durften.

Ein anderer Widerspruch zwischen dem, was die späteren türkischen Historiker behaupten, und dem, was die Quellen bieten, ist folgender. ʿĀlī gibt uns in seinem künh ulaḫbār eine Liste des Stammbaumes der Osmanen, von der er behauptet, daß sie sich bei ʿĀšiḳpašazāde finde, während sie in Wirklichkeit bei Nešrī steht. Nun wäre ein solches Versehen ʿĀlīs immer noch verzeihlich, aber auch die Annahme bleibt möglich, daß das Exemplar des ʿĀšiḳpašazāde, das ʿĀlī vorgelegen hat, einen anderen Stammbaum enthielt, als die uns erhaltenen Abschriften[1]. Auch in meiner beabsichtigten Ausgabe des ʿĀšiḳpašazāde stimmt der Stammbaum nicht mit dem Nešrīs überein. Ein Zeichen, daß wir uns nicht ohne weiteres auf das uns erhaltene Material verlassen können.

Von Wichtigkeit ist die Frage, ob die beiden Kreise von Geschichtserzählungen, die wir feststellen können, nämlich der Kreis um die تواريخ آل عثمان und Uruǧ einerseits und der um ʿĀšiḳpašazāde und Nešrī andererseits, unabhängig voneinander sind und vielleicht eine gemeinsame Quelle wiedergeben, oder ob sie auch in gewissen Fällen Abhängigkeit voneinander verraten.

Aus der Stelle اسحاق بك افندیسی پاشا یکت im Uruǧ S. ۴۹, 16 und ۹۷, 19 und پاشا یکت کم اسحاق افندیسیدر A ۴۸, 3 verglichen mit پاشا یکت کم اول اسحاق بکوك افندسدر وم اتاسی کبدر bei Aš[2] u. N (cfr. Wittek MOG I 94) ergibt sich m. E. ganz notwendig der Schluß, daß sie aus Aš entnommen sein muß, da sich durch die näheren Beziehungen ʿĀšiḳpašazādes zu Ishak Bej ihre Aufnahme in sein Geschichtswerk an dieser Stelle erklärt, während das für die anderen nicht gilt. Wenn auch nicht mit gleicher Sicherheit, so doch mit großer Wahrscheinlichkeit möchte ich für eine andere Stelle dasselbe behaupten. Es betrifft das die Erwähnung des Faḍl ullah von Gebze (Uruǧ ۱۰, 11 und ۸۹, 12 فضل الله غازی کم هنوز غازیلریمزده کلیبولیده تکیه‌سی واردر اتچه توجه نسلندندر und A ۱۴, 6 فضل الله قاضی‌کم شمدکالده کلیبولی‌ده تکّسی واردر اتچه توجه نسلندندر vgl. mit Aš C ۳۹, 4 und Ur. ۴۰, 16 und ۱۰۸, 5 und A

1) In Babingers Ausgabe endet die Erzählung von Orchans Regierung auf S. 10, während das ganze Ta'rīḫ 75 Seiten umfaßt.

1) Ich verweise auf die sehr sorgfältige Arbeit P. Witteks: Der Stammbaum der Osmanen in Der Islam Bd. XIV S. 94 ff.

2) In dem Konstant. Druck fehlt allerdings S. ۴۴, 12 die Stelle; in meiner Ausgabe ist sie aber vorhanden. Ich bezeichne im folgenden mit A die von mir herausgegebenen تواريخ آل عثمان, mit Aš C den Konstantinopler Druck des ʿĀšiḳpašazāde und mit Aš G meine Ausgabe desselben, mit N die Wiener Handschrift des Nešrī.

١٥, 23 vgl. mit Aš C ٨٣, 20 ff.). Ich halte es für wahrscheinlicher, daß ʿĀšiḳpašazāde, durch seine persönlichen Erlebnisse und Erinnerungen (cfr. Aš C ٨٤) veranlaßt, der Urheber dieser Stelle ist als Uruǧ. Auch daß beide aus einer gemeinsamen Quelle abgeschrieben haben könnten, ist für diese Stellen unwahrscheinlich. So dürfte dann auch wohl für die anderen fast übereinstimmend lautenden Stellen in den beiden Geschichtsquellen ʿĀšiḳpašazāde als das Original anzusehen sein. Allerdings nicht der ʿĀšiḳpašazāde, den wir kennen, auch nicht der, den meine Ausgabe bietet, sondern ein Ur-ʿĀšiḳpašazāde, mit dem sich Wittek in den MOG I, 77 ff. sehr eingehend befaßt hat. Einen solchen können wir auf Grund obiger und anderer Erwägungen annehmen, ebenso können wir aus der Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser nicht erst bis in sein hohes Alter gewartet haben wird, um seine geschichtlichen Erinnerungen zu schreiben, auf ihn schließen, ganz besonders scheinen die wie Buchschlüsse aussehenden Stücke in seinem Werke diese Annahme zu rechtfertigen, aber über das Aussehen eines solchen Ur-ʿĀšiḳpašazāde können wir vorläufig nichts Genaueres sagen. Wittek ist in dem genannten Aufsatz geneigt, ihn für sehr verschieden von dem erhaltenen zu halten. Ich glaube das kaum. Er mag ohne Verse geschrieben sein und im einzelnen abweichen, aber in der Hauptsache wird er wohl ähnlich — abgesehen von dem Schluß — ausgesehen haben. Jedenfalls ist der Text, der Nešrī zugrunde gelegen hat, nicht viel von meiner Ausgabe verschieden. In den MOG II, 151 hat Wittek den Cod. Paris. Turc. 118 eingehend besprochen, in dem er „die Hauptquelle oder doch wenigstens ein Derivat der Hauptquelle ʿĀšiḳpašazādes“ zu erkennen glaubt. Ich kann mich dem nicht anschließen. Der Text entspricht, abgesehen von stilistischen Abweichungen, in der Anlage und Ausdehnung durchaus meiner Ausgabe, allerdings ohne die Gedichte und die persönlichen Bemerkungen ʿĀšiḳpašazādes. Die Quelle müßte dann fast ebenso alt sein wie der daraus abgeleitete Text des ʿĀšiḳpašazāde. Das halte ich für sehr unwahrscheinlich. Ich sehe das Werk für die Redaktion eines späteren Bearbeiters an. Es enthält sehr wenig, was sich in meiner Ausgabe nicht findet. Vielleicht ist folgende Stelle, die in unseren Handschriften des ʿĀšiḳpašazāde verloren gegangen ist, hier erhalten. In dem Kampfe mit Timurlenk hat die Handschrift S. 86, 1 nach جنك ايتديلر Aš C ٧٨ 11 folgendes: تمورلنك بونلرى كورجك ايتدى هى يمان اشقلر نچون جنك ايدرسز ايتدىلر هى خانم بونلر افلاق عسكرىدر; bei Nešrī steht: تمور درويشان تقصير نكردند ديدى; bei A ٤٠, 7: تمور كافر چرسنى كورجك درويشلر صنب ايتدى هى يمان اشقلر نه قتى جنك اتدلر ددى ياننده ايتديلر خانم اشقلر دكللردر كافرلردر ددلر. Im Uruǧ fehlt die Stelle.

Das Verhältnis wird nun noch komplizierter, wenn, wie Bergsträßer in der genannten Besprechung von Babingers Uruǧ festgestellt hat, die längere Fassung des Anonymus eine Erweiterung der kürzeren mit Hilfe von Material verschiedenen Ursprungs ist. Ich habe diese Möglichkeit, die ich bisher nie in Betracht gezogen habe, noch nicht genügend durchdacht und die Texte noch nicht daraufhin untersucht, so daß ich auf die Schwierigkeiten nicht näher eingehen will.

Jedenfalls bedarf es noch sehr vieler eingehender Untersuchungen und weiterer Texte, ehe wir über das Verhältnis dieser Schriftwerke im klaren sein werden.

Neues zur Sinān-Forschung.

Die bisherige Forschung über Sinān.

Von Heinrich Glück, Wien.

In seinem Aufsatz: Die türkische Renaissance (Bemerkungen zum Schaffen des großen türkischen Baumeisters Sinān)[1] hat F. Babinger die Forderung des Zusammenarbeitens von Kunsthistorikern und Orientalisten aufgestellt, um die noch in den Anfängen steckende Forschung über türkische Kunst und besonders über die osmanische Glanzperiode weiter zu bringen. Auf meine Anregung hat dann Babinger im Jahrbuch d. asiat. Kunst 1924 eine höchst dankenswerte Zusammenfassung über die Quellen zur osmanischen Künstlergeschichte gegeben. Beim heutigen Stande der Forschung konnte sie von Fehlern freilich nicht ganz frei sein. Jedenfalls läßt sie erkennen, daß wir ohne die Hilfe eines Dritten, des türkischen Gelehrten selbst, nicht auskommen können, der durch die Publikation der türkischen Quellen uns vielfach erst das schwer erreichbare Material zugänglich machen muß. So bot erst die 1897 erfolgte Drucklegung von Muṣṭafa Sā'ī's Teskeret ülbünjān-i qodscha mi'mār Sinān (Denkschrift über die Bauten des alten Baumeisters Sinān) eine gewisse Grundlage für den eingangs erwähnten Aufsatz Babingers und damit für die

1) Beiträge zur Kenntnis des Orients, hrg. v. H. Grothe, XI (1914) S. 67 ff.

europäische, bis dahin ziemlich kritiklose Sinān-forschung überhaupt. So wertvoll diese Ausgabe ist, so ist doch zu beachten, daß sie bereits eine Redaktion aus zweiter Hand, eben des Dichters Sā'ī, des Zeitgenossen Sināns, wiedergibt, und daß sie eine Einleitung des Herausgebers Ahmed Dschewdet enthält, deren Angaben gewöhnlich fälschlich als zur Quelle gehörig verwendet werden. Sā'īs Schrift geht auf eine von Sinān selbst verfaßte kürzere Darstellung seines Lebens und seiner Werke zurück, die in einigen Details abweicht und ebenfalls zweimal gedruckt vorliegt[1], das eine Mal bereits 1873! Man hätte sich nun füglich auf diese beiden Hauptquellen, das heißt einerseits auf die Schrift Sināns selbst, sowie die seines Zeitgenossen Sā'ī stützen können, um so mehr, als aus den (verschiedenen) Einleitungen beider zu ersehen ist, daß sie noch vor dem Tode Sināns verfaßt wurden (s. u.). Sowohl die türkischen Herausgeber, noch mehr aber die europäischen Gelehrten haben durch mannigfache unnütze Problematik und Aufnahme anderer unbelegter Nachrichten in viele Fragen des Lebens und der Werke Sināns eine heillose Verwirrung gebracht, von der es schwer ist, die Forschung zu reinigen. Ja selbst die dritte wichtige Quelle, die heute noch erhaltene, von Sā'ī verfaßte Grabinschrift des Meisters bot in neuerer Zeit Anlaß zu einer wohlgemeinten, wenn auch — wie unten gezeigt wird — irrtümlichen Änderung des bisher angenommenen Todesjahres Sināns[2]. Bevor ich hier in Zusammenarbeit mit Herrn Agha-Oglu einige der geläufigen Unrichtigkeiten vorbringe und Agha-Oglu selbst die Frage nach Herkunft und Tod des Meisters behandelt, sei im kurzen der Inhalt jener drei Hauptquellen angeführt, wobei freilich zu betonen ist, daß der Urtext der beiden ersteren nicht erreichbar[3] und die Richtigkeit der gedruckten Ausgaben nicht geprüft ist, und daß auch die gedruckten Wiedergaben der Grabinschrift[4] nicht fehlerfrei sind.

Die Schrift des Sinān selbst gibt (mit Auslassung der Einleitung und der schriftstellerischen Formulierungen und Ausschmückungen) folgenden Tatbestand: „Ich, der Chefarchitekt Sinān, Sohn des 'Abd ül-Mennān, bin während der Regierung des Sultan Selim Chan († 1518), Sohnes des Sultan Bajesid, als Dewschirme (= Kandidat der Blutsteuer, auf Grund welcher die Einhebungen zum Janitscharendienst vorgenommen wurden) gekommen und habe während der Regierungszeit des verstorbenen Sultan Suleiman Chan als Janitschare die Feldzüge gegen Rhodos (1522) und Belgrad (1521) mitgemacht; als ich Atlysegbān (= berittener Jäger) wurde, beteiligte ich mich an dem Feldzug nach Mohač (1526), wurde dann zum Jaja-baschy (= Hauptmann der Fußtruppen) und später zum Zenberekdschi-baschy (Chef der Feuerwerker) ernannt, und habe den Feldzug nach Bagdad (1534) mitgemacht. Als ich zurückkam, wurde ich Chasseki (= Leibgardeoffizier) und begleitete den Sultan auf dem Feldzug nach Korfu und Bolia (1537) und nach Kara-Bogdan (1538). Um diese Zeit wurde ich zum Hofarchitekten ernannt (1539 nach Sā'ī) und habe mit Gottes Hilfe eine Anzahl von Gebäuden errichtet, welche ich hier in zwölf Abschnitten wiedergebe". Es folgt die namentliche Aufzählung von 312 Bauten (die detaillierten Zahlenangaben s. u.).

In der Schrift des Sā'ī ist ebenfalls Sinān in erster Person sprechend eingeführt. Sie unterscheidet sich von der Teskeret ül-ebnije durch größere Ausführlichkeit, die aber, bei vielfacher Benutzung des Wortlautes der ersteren, meist nur in schriftstellerischer Ausschmückung und eingestreuten, über den Prosatext sachlich nicht hinausgehenden Gedichten besteht. Vereinzelt, wie bei der Bestellung Sināns zum Hofarchitekten, bei der der Abgang des Vorgängers geschildert wird, ergeben sich genauere Anhaltspunkte; so läßt auch (S. 22) die Bemerkung, daß er unter Sultan Selim die arabischen und persischen Länder kennen gelernt habe, darauf schließen, daß Sinān auch den ersten persischen (1514) und den ägyptischen Feldzug (1516—1518) als Janitschare mitgemacht habe[1]. Es folgt dann auch hier die Liste der Bauten, die aber gegenüber der Aufzählung Sināns eine bedeutende Vermehrung, nämlich 334, aufweist. Im einzelnen ist das Zahlenverhältnis folgendes (die Zahlen des Teskeret ül-ebnije sind in Klammern beigesetzt): Moscheen 81 (73), Kapellen 50 (49), Medresen 55 (50), Koranschulen 7 (7), Armenküchen 15 (17), Krankenhäuser 3 (3), Wasserleitungen 7 (7), Brücken 8 (7), Paläste 33 (27), Karawanseraien 17 (18), Speicher 6 (5), Bäder 33 (31), Türben 19 (18)[2]. Aus der größeren Zahl ist zu schließen, daß Sinān dem Sā'ī noch weitere Angaben machte oder inzwischen weitere Bauten aufgeführt hat. Merkwürdig ist nur, daß Sā'ī eine kleinere Zahl von Armenküchen und Karawanseraien angibt als Sinān selbst, wie denn auch die namentliche Anführung der Gebäude in einigen Fällen nicht übereinstimmt. Hier wäre noch ein kritischer Vergleich nötig, der manche Aufschlüsse bieten könnte. Auf diese Liste der Bauten folgen schließlich bei Sā'ī noch sieben kürzere Abschnitte, in denen ausführlicher berichtet wird über: 1. die Schah-Sadeh Moschee, 2. die Wasserleitungen, 3. die Suleimanije, 4. die Säulen der Suleimanije, 5. einen Brunnenbau im Park der Mihr-mah Sultanin, 6. die Tschekmedsche-Brücke und 7. die Selimije in Adrianopel.

In der textlich bereits bekannten Grabinschrift sind als Hauptwerke des Meisters nur die Suleimanije, die Wasserleitungen und die Tschekmedsche-Brücke erwähnt. Sonst ist (in dichterischer Übertreibung) von mehr als 400 Mesdschid (Kapellen) und von 80 Orten die Rede, an denen er Moscheen errichtete. Über Leben und Tod s. u. bei Agha-oglu.

1) Einmal in Konstantinopel als „Teskeret ül-ebnije" ohne Jahr, und in: Architecture ottomane 1873 in türkischem Text, S. 56.

2) F. Babinger, Sināns Todesjahr, in: Der Islam IX (1919), S. 247.

3) Die Urschrift der Teskeret ül-ebnije ist bisher überhaupt nicht festgestellt, von der der Teskeret ül-bünjān gibt der Herausgeber Ahmed Dschewdet an, daß sie sich bei dem Sekretär der Staatsverwaltung in Konstantinopel Hafis Behdschet Effendi befinde. Mehrere diesbezügliche Anfragen blieben erfolglos.

4) Eine in der Teskeret ül-bünjān, die andere in der Hadīqat ül-dschewāmi', s. Babinger, a. a. O.

1) Siehe darüber Ahmed Refiq: 'Ālimler we San'atkārlar (Konstantinopel 1924), S. 1ff.

2) Bei Babinger, Türkische Renaissance, a. a. O., S. 74 sind mehrfach falsche Zahlen angegeben, so daß die Gesamtzahl von 343 zustandekommt. Auch in seiner Aufzählung sind mehrere Lesefehler.

Diese drei Quellen bieten also die Grundlage für eine kritische Sichtung des Lebens und der Werke Sināns. Was zunächst die Werke anlangt, so ist zu betonen, daß von den über 300 Bauten bisher nur ein geringer Bruchteil festgestellt ist. Von Moschee-, Kapellen-Bauten und Türben sind außer den von Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels (1912), veröffentlichten Hauptwerken und der Selimije in Adrianopel[1] keine Aufnahmen vorhanden. Bei einigen bezieht sich die Anteilnahme Sināns nur auf die Wiederherstellung bzw. Umänderung. Bezüglich der Bäderbauten konnte ich eine Anzahl dem Meister angehörige Werke in Konstantinopel feststellen und in Aufnahmen veröffentlichen[2]. Ist unsere Denkmälerkenntnis somit schon auf europäischem Boden höchst dürftig und fast nur auf Konstantinopel beschränkt, so liegen von Bauten auf asiatischem Gebiet überhaupt keine Aufnahmen vor. Noch böser aber ist es, daß sich im Laufe der Zeit in das Werk Sināns Bauten eingeschlichen haben, die mit ihm nichts zu tun haben. Besonders verwirrend ist dies bei der Selimije in Konstantinopel, die vielfach als erstes Hauptwerk Sināns angeführt wird[3]. In den beiden Listen kommt sie nicht vor, was bei einem kaiserlichen Bau sicherlich nicht als Übersehen gewertet werden kann. Die Errichtung des Baues fällt nach der Inschrift (s. Djelal Essad, a. a. O.) in das Jahr 929 (1522), in eine Zeit also, in der Sinān noch seine ganze Karriere als Janitschare vor sich hatte und immer auf Feldzügen war, um erst 1539 Hofarchitekt zu werden! Auch die zeitgenössischen Schriftsteller berichten nichts über eine Anteilnahme Sināns[4]. Die Verwirrung beginnt erst mit Ewlijā Tschelebi († nach 1679)[5], dessen mit der Bauinschrift nicht übereinstimmende Erbauungsdaten 927 bis 933 (1520—26) auch Hammer übernimmt[6]. Dort heißt es: „Die Meister der Geometrie wunderten sich bei der Betrachtung der auf vier Mauern ohne Säulen ruhenden Kuppel und sagten: ‚Hier hat (wohl) der alte Baumeister Sinān seine Meisterschaft gezeigt'." Das klingt wie vom Hörensagen und in dem Sinne einer Rechtfertigung der Güte des Baues. Etwa anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung des Baues taucht also erst diese an sich verdächtige Zuschreibung an Sinān auf. Als zweiter fälschlich zugeschriebener Bau ist die durch ihr Sechskuppelschema aus der Reihe der Konstantinopler Moscheen herausfallende Piali Pascha Moschee zu nennen[7], die durch irrtümliche Lesung mit der in den Listen genannten Bali Pascha Moschee in Stambul (Jeni Bagtsche) verwechselt wurde[8]. Die 1573 erbaute Piali Pascha Moschee ist übrigens auch bezüglich ihrer Inschriften zum Anlaß eines Irrtums geworden, da diese sowie die Inschrift am Grabe Sināns dem schon 1555/6 gestorbenen Kalligraphen Kara Hissari zugeschrieben wird[9]. Andererseits wird die Zuschreibung der (Sokolli) Mohammed Pascha Moschee beim Asab-Qapu in Galata an Sinān durch Ewlijā Tschelebi (I, 430) von Babinger als ein Irrtum bezeichnet[1]. Babinger läßt Sinān freilich bereits 1578 sterben (s. u.), während die Erbauungszeit der Moschee nur ein Jahr früher fällt; übrigens ist die Moschee, entgegen der Behauptung Babingers, ohnehin in beiden Listen der Werke Sināns als am Asab-Qapu gelegen angeführt. Ihre Zuschreibung an Sināns Nachfolger Dā'ūd Agha beruht aber auf einer Verwechslung mit der Mohammed Agha Moschee, die als dessen Werk allerdings mehrfach beglaubigt ist[2]. Neben solchen Zu- und Abschreibungen innerhalb des Gesamtwerkes Sināns, aber auch anderer Künstler, krankt die historische Grundlegung der türkischen Kunstentwicklung aber auch an einer Unsicherheit bei den Datierungen der Werke, die nicht nur durch die Verschiedenheit der Āren und deren Umrechnung zu erklären ist. Als ein Beispiel, wie selbst bei den größten Werken türkischer Architektur eine verwirrende Fülle von Zeitansätzen besteht, sei ohne detailliertere Belege auf Sināns Suleimanije hingewiesen. Abgesehen von der um ein Jahrhundert irrigen Datierung Gossets (1650) wurde als Beginn des Baues angegeben: von Hammer, Saladin, Gurlitt u. a. 1550, von Edhem Pascha, Djelal Essad u. a. 1556, während das richtige Anfangsjahr nach dem verläßlichen Petschewi (Wr. Kodex, Bl. 206/7) 956 d. H. = 1549 A. D. ist. Als Vollendungsdatum wird angegeben: von Edhem Pascha und Saladin 1556, von Djelal Essad und Gurlitt und neueren 1566, von Hammer 1555. Von diesen entspricht das erstgenannte Datum 1556 insofern den Tatsachen, als das im Inschriftchronogramm gegebene Jahr 964 wenigstens in den beiden ersten Monaten noch dem christlichen Jahre 1556, im übrigen aber 1557 entspricht. Die richtige Bauzeit der Suleimanije ist also mit 1549—1557 anzusetzen.

1) Or. Archiv I, S. 1ff., 51ff.

2) H. Glück, Die Bäder Konstantinopels (Probleme des Wölbungsbaues I), Wien 1921.

3) Architecture Ottomane 1873, S. 5; Djelal Essad, Constantinople, 1909, S. 195; C. Gurlitt, Baukunst Konstantinopels 1912, S. 66; Fr. Babinger, Die türkische Renaissance S. 73.

4) So Ferdī in seinem Tārich-i Sultān Suleimān (Wiener Kodex Bl. 17 u. 19).

5) Konstantinopler Ausgabe 1314, I, S. 147, 148.

6) Hammer, Constantinopolis I, S. 403; dazu auch Hammer, Gesch. d. osman. Reiches (2. Aufl.) II, S. 20.

7) Siehe C. Gurlitt, Baukunst Konstantinopels S. 80f.

8) Babinger, Die türkische Renaissance, a. a. O., S. 78, Nr. 11. Als Ortsbezeichnung sollte stehen: bei der Türbe des Chosrew Pascha.

9) Vgl. C. Huart, Les calligraphes et miniaturistes de l'orient musulman, 1908, p. 116, und dazu unsere Richtigstellung in Thieme-Beckers Künstlerlexikon (unter Kara Hissari).

1) Jahrbuch der asiat. Kunst, 1924, S. 36.

2) Außer in dem von Babinger angeführten Sidschill-i 'Osmānī II, 325 (sic!) auch in der Hadīqat ül-dschewāmi' I, 197f. und in der Bauinschrift.

3) Fr. Babinger, Die türkische Renaissance, in „Beiträge zur Kenntnis des Orients", herausgegeben von H. Grothe. Bd. IX 1914 Halle, S. 72.

Herkunft und Tod Sināns.

Von Mohammed Agha-Oglu.

Trotz der lebhaften Aufmerksamkeit, der sich der Baumeister Sinān bei den Kunsthistorikern und Orientalisten erfreute, sind nicht allein seine Werke, sondern auch seine Lebensgeschichte in Ungewißheit gehüllt.

Nach der heutigen in der abendländischen und zum Teil auch in der türkischen Fachliteratur herrschenden Ansicht soll er der „Sohn eines griechischen Christen namens Christo gewesen sein"[3]. Als historische Beweise zieht man gewöhnlich drei Anhaltspunkte in Erwägung, und zwar: Daß erstens in einer „Qujūdāt-i mühimme" betitelten Sammelschrift sein Vater Christo genannt ist, daß er zweitens als Dewschirme während der Regierungszeit des Sultan Selim I. (918/1512—926/1520) aus der anatolischen Stadt Qaisarīje nach Stambul kam,

und endlich, daß drittens, sein Name Sinān ben ʿAbd ül-Mennān ist.

Wie weit diese Hauptargumente als richtige Beweisgegenstände für die Herkunftsfrage in Betracht kommen können, soll hier ganz flüchtig geprüft werden. Ahmed Dschewdet erwähnt in seinem Vorwort zur „Teskeret ül-bünjān" des Dichters Mustafā Sāʿī eine arabische Sammelschrift „Qujūdāt-i mühimme" und sagt, daß dieses von einem anonymen Verfasser geschriebene Sammelwerk ihm neben „Teskeret ül-bünjān" als Hauptquelle für die Lebensdarstellung des Baumeisters diente. Nach ihm ist in dieser Schrift unter anderen Notizen auch von Sinān die Rede. Um die Richtigkeit der dortigen Angabe glaubhaft zu machen, bringt er die betreffende Stelle in Übersetzung, woraus zu sehen ist, daß der anonyme Verfasser der Zeitgenosse des Baumeisters gewesen war. In dieser Schrift nun, nach Ahmed Dschewdet, ist der Vater des Baumeisters ein gewisser Christo[1].

Meine wiederholten Versuche, die genannte arabische Schrift in die Hände zu bekommen und selbst zu untersuchen, blieben bis heute erfolglos. Niemand der von mir befragten Fachleute und selbst der, auch in Europa bekannte, jetzt verstorbene große Bibliograph der Türkei Brussali Mohammed Tahir Bey, konnte mir Näheres über die „Qujūdāt-i mühimme" sagen. Selbst der Benutzer der Schrift, Ahmed Dschewdet, schrieb mir im Herbst 1924, daß er die Schrift vor 25 Jahren durch zweite Hand benutzt habe und sich heute nicht mehr erinnern könne, wo die Schrift war und wer ihm damals die Angaben über Sinān gegeben hat. Wir haben es also hier mit einer rätselhaften Schrift zu tun, deren Echtheit als historisches Dokument nicht feststellbar ist. Zwar zitiert Ahmed Dschewdet uns eine Stelle aus der Schrift, wo der Name Sināns erwähnt ist (S. 8), aber es ist von vornherein unmöglich genau zu sagen, auf welchen Baumeister Sinān diese Worte sich beziehen, wozu noch der Umstand kommt, daß dem Verfasser auch das Entstehungsdatum der Schrift unbekannt ist.

Wir haben unter uns bekannten türkischen Künstlern nicht weniger als vier Baumeister, die Sinān hießen, von denen drei in der alten Hauptstadt Stambul und einer in der neuen Hauptstadt Angora tätig waren. Der älteste von diesen ist der Erbauer der im Jahre 831—1427 vollendeten Imaret-Dschami in Angora, Ustād Sinān ben Ahmed ben Abū-bekr[2]. Der zweite ist der Baumeister der alten Mohammedije-Moschee in Stambul, Miʿmār Sinān el-ʿAtīq (s. unten), und endlich sind der dritte und vierte unser Miʿmār Sinān und sein Schüler, der ebenfalls Sinān hieß und dessen Persönlichkeit noch historische Beglaubigung erwartet. Es fragt sich nun, von welchem Miʿmār Sinān in den „Qujūdāt-i mühimme" die Rede sein kann? Eine direkte Antwort zu geben ist außerordentlich schwer, doch ist es nicht ausgeschlossen zu glauben, daß diese Angabe sich nicht auf unseren Miʿmār Sinān, sondern auf den Baumeister der alten Mohammedije Moschee bezieht. Ich habe an einer anderen Stelle festgestellt, daß der Hofbaumeister des Sultans Mohammed II. nicht der Christodulos der abendländischen Schriften, sondern Sinān-eddīn Jūsuf ben ʿAbdullāh Miʿmār el-ʿAtīq der türkischen Quellen ist. An gleicher Stelle habe ich auch bemerkt, daß er zweifellos christlicher Herkunft war, so daß die irreführende und falsche Angabe des Demetrius Kantemir einige Berechtigungen haben kann[3]. Ich möchte nun hier eine weitere, für unsere Frage besonders wichtige Erklärung bringen. Ahmed Dschewdet sagt, daß in den „Qujūdāt-i mühimme" der Baumeister „Qodscha Sinān" und sein Vater „Christo" genannt sind (siehe S. 7 u. 8 Anm. 1 des Vorwortes). Wenn der Name mit dem Beinamen „Qodscha" in die ursprüngliche arabische Form übertragen wird, so entsteht nichts anderes als „Sinān el-ʿAtīq". Der Name in dieser arabischen Form kann zweifach verstanden werden: Erstens „Der alte Sinān" und zweitens „Der freigelassene Sinān" oder „Der Sklavensohn Sinān", denn das arabische Wort „ʿAtīq" bedeutet auch „der Sklavensohn"[1]. Andererseits findet hier der Name Christodulos ein Gegenstück im Namen Christo, aber ohne das Endwort „δοῦλος", dem auch das arabische „ʿAtīq" in der Bedeutung entspricht. Also haben wir damit einen Anhaltspunkt, der uns zu einem bestimmten Schluß führt. Wir können mithin, wie ich glaube, annehmen, daß der Name Christodulos der griechisch-christliche Familienname des als Türken und Mohammedaner assimilierten Baumeisters der alten Mohammedije Moschee ist, und gleichzeitig feststellen, daß die wenigen, uns durch mehrere Hände überlieferten Angaben der „Qujūdāt-i mühimme" sich auf denselben Baumeister Sinān el-ʿAtīq beziehen.

Das zweite Hauptargument, das die griechische Herkunft Sināns beweisen soll, ist, wie schon oben angedeutet wurde, seine Aushebung als Dewschirme und sein späterer Dienst im Janitscharenkorps. Wir wissen dank der wertvollen Zusammenfassung von J. H. Mordtmann in der „Enzyklopädie des Islam" (Bd. I. S. 992 f.), daß schon seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, und zwar mit dem Beginn der Regierungszeit Sultan Selims I. im Jahre 918/1512, neben den Christenkindern auch die Kinder der Türken und Juden zum Ersatz der Janitscharenmannschaft ausgehoben wurden. Wir wissen noch weiter, daß die bis dahin auf die europäischen Landesteile beschränkte Aushebung das erstemal unter Selim I. auch auf Anatolien erweitert wurde[2]. Sinān war einer von denen, die während dieser Aushebung nach Stambul kamen. Damit ist auch dieses Argument nicht auf einem sicheren historischen Boden begründet, denn der uns bekannte Baumeister der Ahmedije Moschee in Stambul, Mohammed Agha, kam unter Suleiman d. Gr. ebenfalls als Dewschirme aus Rumeli (Europäische Türkei) nach der Hauptstadt, wo er seinen Janitscharendienst machte und später zum Hofarchitekten bestellt wurde, und war Sohn eines Türken namens ʿAbdullāh Muʿīn[3].

Es ist ein grober Fehler zu behaupten, daß der Name Sinān derjenige Name sei, der den zum Islam bekehrten Christen mit dem ursprünglichen Namen Josef beigelegt wurde. Auf Grund einer Zusammenstellung von ein paar Beispielen, wie es J. v. Karabacek gemacht hat, kann keineswegs die Richtigkeit der Behauptung belegt werden[4]. Gewiß, einige hervorragende Persönlichkeiten des 15. und 16. Jahrhunderts, die Sinān hießen, waren nach Herkunft nicht Türken (siehe ebendort). Aber man kann einerseits Hunderte von Individuen mit nicht türkisch-mohammedanischer Herkunft zusammenstellen, die Mohammed, Rustem, Chosrau, Qassim und mehrere andere Namen trugen, andererseits ebensoviel Türken aufzählen, die den Namen Sinān oder Sinān-eddīn Jūsuf gehabt haben. Aus rein technischen Gründen möchte ich hier die Frage nicht mit einer Reihe von Beispielen belegen. Eine flüchtige Durchsicht der biographischen Werke wie „Scheqāʾiq-i Noʿmānije" des Taschköprü Sāde, „Sidschill-i ʿOsmānī" Mohammed Surejjā's und des allgemein zugäng-

1) Seite 8 des Vorwortes. Anmerkg. 1.

2) Mubarek-Ghalib, Angora. S. 53. Stambul 1341.

3) Die Gestalt der alten Mohammedije Moschee und ihr Baumeister. In Zeitschr. Belvedere April-Maiheft 1926. Wien, S. 83 ff.

1) Schams-eddin Samy, Qāmūs-i türki. Bd. II. S. 927. Stambul 1318.

2) Ahmed Refiq, ʿĀlimler we Sanʿatkārlar. S. 4. Stambul 1924. Vgl. auch „Teskeret ül-bünjān" S. 23.

3) Djelal Essad, Constantinople etc. Paris, 1909 p. 265 ff.

4) Abendländische Künstler zu Konstantinopel. I. Teil, S. 28—29. Wien 1908.

lichen „Qāmūs ül-E'lām" Schams-eddin Samy's kann uns das bezeugen.

Karabacek bringt als zweiten Beweis für seine Behauptung eine Stelle aus dem bekannten Lexikon „Ferhang-i Schu'ūrī" (Bd. II. S. 95. Stambuler Ausgabe), wo gesagt wird: „Die zweite Bedeutung (von Sinān) ist Jūsuf, indem man die, welche Jūsuf hießen, auch Sinān nennt". Diese Deutung ist zweifellos richtig, aber es handelt sich hier um ein rein dichterisches Wortspiel, das nicht als Gesetz gelten kann. Denn das Wort Sinān bedeutet arabisch „die Lanze", und der biblische Name Jūsuf ist in der alten persischen und türkischen Literatur die Personifikation der menschlichen Schönheit, „wie man sie nur mit der Lanze erjagen kann".

Fr. Babinger sagt in seinem Aufsatz „Die türkische Renaissance" folgendes: „Christo soll sein Vater geheißen haben, ben 'Abd al-mennān, d. h. Sohn des Dieners des Wohltäters (= Allah), nannte er sich als Osmane" (S. 72). Das ist wiederum eine Behauptung, die keinen festen Grund hat. Man pflegte die Väter der zum Islam bekehrten Christen gewöhnlich nicht 'Abd ül-Mennān, sondern 'Abdullāh, d. h. Gottesdiener, zu nennen, was ja ein besonders verbreiteter und beliebter Name der Islamvölker selbst ist. 'Abd ül-Mennān, wie 'Abd ül-Wāsi', oder 'Abd ül-Wāhid, die fast gleiche Bedeutung haben, ist ein sehr seltener Name, welcher fast nie vorkommt und keineswegs hier auf die nichttürkische Herkunft des Baumeisters hinweisen muß.

Nach dieser kritischen Betrachtung möchte ich nun ein unbekanntes Dokument bringen, das uns einen sehr wichtigen Anhaltspunkt für die Herkunft des Baumeisters bietet. Es handelt sich um eine Notiz aus dem unbekannten Geschichtsbuch „Tārich-i Edirne" 'Urfi Mohammed Aghas. Wie der Besitzer des Kodex, Dr. Rifat Osman Bey, mir freundlich mitteilt, ist die Handschrift auf 153 Blätter geschrieben, von denen 63 die Geschichte Adrianopels enthalten und die übrigen 90 Blätter, wie aus der Signatur zu sehen ist, von einem gewissen Mohammed 'Alī Mo'ulewi mit historischen und literarischen Notizen versehen sind. Auf dem Blatt 125 des Kodex ist wörtlich folgendes berichtet: „Der Erbauer der Selimije-Moschee in Edirne, der Sachverständige Meister Sinān ben 'Abd ül-Mennān, war ein frommer Greis, der über 100 Jahre lebte und während seines Aufenthaltes in Edirne die Gastfreundschaft in dem, im Stadtviertel Mirmiran gelegenen Hause meines Großvaters, des Ketchuda (d. h. Hausmeister) des alten Serai, 'Abdullāh Agha genoß. Eines Nachts ordnete er die Zeichnungen und Rechnungen der (hier ist ein Wort unlesbar, es muß „Selimije" sein) Moschee. Der Meister Sinān erzählte meinem Großvater, daß sein Großvater Toghan Jūsuf Agha ein Meister der Tischlerei war, und daß er im Jugendalter in der Werkstube seines Großvaters gearbeitet habe. Der Bau der Sultan Selim Moschee wurde Ende Rabi I 976 begonnen und für die Grundsteinlegung wurden 300 Schafböcke geschlachtet."[1]

Die Notiz stammt, wie aus dem Inhalt und der Signatur zu sehen ist, aus der Feder 'Abdullāh Aghas, Enkel des Mohammed 'Alī Mo'ulewi, wahrscheinlich des früheren Besitzers des Kodex. Wann der letztere lebte, läßt sich nicht genau feststellen. Dagegen ist die historische Persönlichkeit seines Großvaters 'Abdullāh Agha durch eine Angabe Mohammed Surejjās im „Sidschill-i 'Osmānī" gesichert, nach der er unter Sultan Selim II. lebte und Kammerherr war (Bd. III. S. 363). Ich glaube diese Feststellung des Zeitgenossen Sināns weist allein schon auf die Echtheit der Überlieferung hin.

1) Ich verdanke die nähere Angabe über den Kodex, so auch die photographische Aufnahme der zitierten Stelle Herrn Dr. Rifat Osman Bey.

Also ist in dieser zeitgenössischen Überlieferung der Großvater des Baumeisters mit einem alttürkischen Namen Toghan Jūsuf genannt, was für unsere Frage von besonders entscheidender Bedeutung ist. Wie konnte der Baumeister griechischer Herkunft sein, wenn sein Großvater ein Türke war? Damit fällt die bisherige Ansicht in nichts zusammen.

Es braucht hier nicht besonders betont zu werden, daß bei manchen abendländischen Forschern noch heute eine bestimmte Tendenz mitspielt, die ich nicht besser wiedergeben kann als mit den Worten A. Gossets: „Ces ottomans, peuple de pasteurs et de guerriers, n'ayant ni art ni artistes."[1] Für die Forscher mit dieser Tendenz waren selbstverständlich alle Künstler, die in den türkischen Ländern tätig waren, Nichttürken. Für Dem. Kantemir ist unser Baumeister ein Vetter des sogenannten Christodulos, also ein Grieche[2]. Scarlatos Byzantios, der die Kantemir'sche Angabe nicht verstand, macht den bekannten Baumeister der Bajesidije-Moschee in Stambul, Chaireddīn, zum Neffen des Christodulos[3]. Selbst ein Forscher der neueren Zeit, H. Wilde, will merkwürdigerweise aus der „Feinheit der reichen Skulpturen" der Jeschil-Dschami in Brussa in dem inschriftlich beglaubigten Baumeister Iljās 'Alī einen Griechen sehen[4]. Von solchen humanistischen Tendenzen sollten sich doch wenigstens Orientforscher heute befreien können!

Wie die Frage nach der Herkunft des Baumeisters, so ist auch die nach seinem Todesjahr trotz der mehrmaligen Behandlung in der türkischen und abendländischen Fachliteratur bis auf den heutigen Tag noch nicht definitiv und befriedigend festgestellt. In zeitgenössischen Quellen, so auch in der obenerwähnten „Tesker. būn." des Dichters Mustafa Sā'ī finden wir über das Ableben Sināns kein einziges Wort. Die Frage wäre schwierig zu beantworten, wenn wir nicht eine wichtige Urkunde besäßen. Ich meine die vom Dichter Mustafa Sā'ī verfaßte Grabinschrift, die vollständig erhalten ist. Die ganze Inschrift besteht aus 15 Versen, die in ebensovielen Feldern geordnet und auf dem „Münādschāt-Fenster" innerhalb des Grabmals angebracht sind. Die zwei vorletzten Verse, die das Todeschronogramm enthalten, lauten folgendermaßen: رحلتينك ساعى داعى
ديدى تاريخنى — كچدى بو دمده جهاندن پير
معماران سنان, d. h. „auf sein Ableben sagte der betende Sā'ī (dieses) Chronogramm: Er ging vorüber in diesem Augenblicke aus der Welt, der Älteste der Baumeister, Sinān"[5].

Es ist sehr merkwürdig, daß diese Stelle der Inschrift, die das Todesdatum des Baumeisters uns ankündigt, in mehreren alten türkischen Schriften[6] falsch zitiert wurde

1) Les coupoles d'Orient et d'Occident. Paris 1889, pag. 131.

2) Geschichte des osmanischen Reiches. Hamburg 1745, Bd. I. S. 153, Anm. 17.

3) Konstantinopel usw. Athen 1851, Bd. I. S. 577.

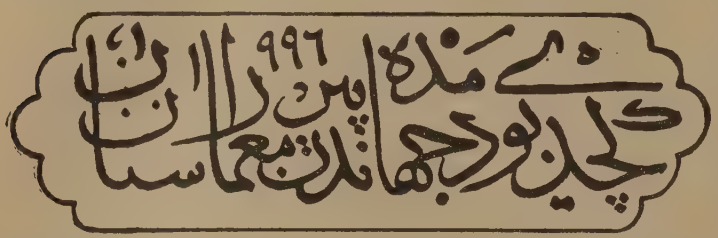
4) Brussa. Berlin 1909, S. 37. Inschrift ebendort. S. 43.

5) Franz Babinger übersetzt das Wort كچدى ins Deutsche „es schied" (s. H. Groth'sche Beiträge. Bd. XI. S. 76). Richtiger bedeutet aber das Wort „Er ging vorüber" von dem Verbum كچمك — vorübergehen, passieren. Das ist von Bedeutung für unsere Frage.

6) 'Abd ül-Rahmān Edirnewī, Enīs ül-Müsāmirīn, Kodex der Wr. Nationalbibliothek, Bl. 15; Hüsejn Effendi Aiwānserai, Hadīqat ül-Dschewāmi'. Bd. I. S. 99; Edhem

und erst in neuerer Zeit einerseits von Fr. Babinger in Deutschland (Zeitschr. „Der Islam“ Bd. IX. S. 247), andererseits ebenfalls von Ahmed Refiq in der Türkei (ʿÄlimler we Sanʿatkārlar S. 33) in ihrer richtigen Lesung publiziert wurde. Nach diesem korrigierten Chronogramm müßte der Baumeister im Jahre 986 = 1578 gestorben sein, was aber in Wirklichkeit auch nicht der Fall gewesen ist. Schon Edhem Pascha (1873), später Ahmed Dschewdet (1897) und Djelal Essad (1909) haben trotz der falschen Lesung des Chronogramms als Todesjahr dieses Datum (986) angegeben, freilich ohne nähere kritische Betrachtung, die auch Fr. Babinger nicht ausstellt.

Es ist mir absolut unbegreiflich, wie zwei solche namhafte Türkeiforscher wie J. H. Mordtmann und Fr. Babinger bei der genauen Prüfung der Grabinschrift an Ort und Stelle (s. „Der Islam“) nicht bemerkt haben, daß dasselbe Inschriftfeld, wo das Chronogramm sich befindet, auch das Datum in Ziffern enthält. Ich gebe hier eine genaue Kopie der betreffenden Stelle der Inschrift, aus welcher klipp und klar zu ersehen ist, daß zwischen den Worten جهاندن und معماران über dem پیر das Datum ۹۹۶ (996) ganz deutlich und lesbar angebracht ist.



Welches ist nun von diesen beiden das richtige Todesdatum des Künstlers? Oben wurde darauf hingewiesen, daß das erste Wort des Chronogrammes کچدی ins Deutsche übertragen „er ging vorüber“ bedeutet, so daß das ganze Chronogramm in seinem Worlaut: „er ging vorüber in diesem Augenblicke aus der Welt, der Älteste der Baumeister, Sinān“ zu übersetzen ist. Für die Kenner der türkischen Sprache ist es ganz augenfällig, daß wir es hier mit einer ungewöhnlichen Satzbildung zu tun haben, die in der türkischen Schriftsprache nie vorkommt. Die unzähligen Schriftbeispiele zeigen uns, daß man damals im 16. Jahrhundert in der Literatur den Tod mit dem Wort Auswanderung zu bezeichnen pflegte. Diese Bezeichnung hat ihre Wurzel in der Weltanschauung der Orientalen, die das Ableben des Menschen nicht anders als eine Auswanderung nach dem Jenseits betrachten. Diese Anschauung spiegelt sich nun auch in der Sprache wieder. Daher wendet man bei solchen Fällen gewöhnlich das Verbum کوچمک, d. h. umziehen, auswandern an. So z. B. lautet ein Chronogramm, das uns den Tod des bekannten Theologen Ahmed-i Buchāri im Jahre 994 d. H. verkündet, folgendermaßen: هو دیوب کوچدی احمد بخاری d. h. Hu (O Gott) sagend ist Ahmed-i Buchāri ausgewandert[1].

Wie konnte nun ein Dichter wie Mustafa Sāʿī einen solchen groben Fehler gemacht haben? Wenn wir die Schwierigkeiten, die uns bei der Bildung eines Chronogrammes begegnen, ins Auge fassen wollen, so wird es aus sich selbst heraus verständlich, warum der Dichter in diesem Falle nicht das gewöhnliche Verbum کوچمک, sondern کچمک angewendet hat. Der Hauptzweck eines Chronogrammes ist das Ausdrücken irgendeines Datums durch Worte: deshalb soll man solche Worte zusammenbringen, deren Buchstabenzahl das gewünschte Datum ausmachen. Die Gesamtzahl der Buchstaben, der hier im Chronogramm gegebenen Worte, کچدی ausgenommen, bildet 949. Also mußte der Dichter für die Ergänzung noch ein Wort finden, dessen Buchstabenzahl 47 bildet, کوچدی aber macht nur 43 aus. Also war er gezwungen, dieses Wort durch کچدی zu ersetzen. Aber trotz dieser Ersetzung entspricht das Chronogramm, wie wir oben gesehen haben, nicht dem wirklichen Todesdatum des Künstlers, weil das Wort کچدی nur 37 ausmacht.

Es kann nun kein Zweifel darüber bleiben, daß dieses letzte Wort nicht in der Form, in welcher wir es in dem Chronogramm vor uns haben, geschrieben war, sondern کیچدی d. h. mit einem „ی“. Diese willkürliche Veränderung der Orthographie, welche in der türkischen Schriftpraxis nicht selten vorkommt, war notwendig für die Vermehrung der gesamten Buchstabenzahl des Wortes auf 10. Damit sollte die Buchstabenzahl des Chronogrammes کیچدی / 47 + بو / 53 + دمدهٔ / 8 + جهاندن / 113 + پیر / 212 + معماران / 402 + سنان / 161 = 996 ausmachen, was das wirkliche Todesdatum des Baumeisters ist. Aber کیچدی ist hier ohne „ی“ auf dem Stein angebracht, was zweifellos ein Fehler des Steinmetzen ist. Das ist nicht der einzige Fehler in der Grabinschrift. So z. B. das Wort کهکشان des achten Verses ist hier in der Form کهشان angegeben. Damit ist nicht 986 das tatsächliche historische Sterbejahr Sināns, sondern 996, was ja mit dem Datum in Ziffern übereinstimmt. Dieses Datum wird durch andere Tatsachen gesichert. Oben wurde schon betont, daß in der „Teskeret ül-bünjān“ des Dichters Mustafa Sāʿī keine Rede von dem Tod des Künstlers ist. Wenn wir aber das Entstehungsdatum dieser Schrift feststellen, so findet unsere Feststellung noch eine weitere Bestätigung. Wann wurde nun die Schrift verfaßt? Sie ist nicht datiert, aber das Entstehungsdatum festzustellen ist auch nicht schwer. Wie alle alten türkischen Schriften, beginnt auch die „Teskeret ül-bünjān“ mit einer Lobrede an Gott und den Propheten. Unmittelbar nach dieser Einleitung sind der Sultan Murad III., der Thronfolger Mohammed und endlich der Großwesir Sijāwusch Pascha gepriesen. (S. 17—21). Es ist nun ohne weiteres klar, daß die Schrift während der Regierungszeit des obengenannten Sultans, also zwischen 982/1574 und 1003/1595 entstanden ist. Einen weiteren noch genaueren Anhaltspunkt bietet die Erwähnung des

Pascha, Archit. Ottom., türk. Text. S. 56; Ahmed Dschewdet, in dem Vorwort zur „Tesk. bün.“ S. 15; Ewlijā Tschelebi, Anm. d. Herausgebers, Bd. I. S. 324.

1) Mohammed Zia, Istambul we Boghasitschi. Bd. I, S. 338. Anm. 1 (Stambul 1336).

Großwesirs Sijāwusch Pascha. Wir wissen, daß er unter dem Sultan Murad III. dreimal mit der Würde des Großwesirats bekleidet wurde, und zwar das erstemal von 990—992, das zweitemal von 994—997 und das drittemal von 1000—1001[1]. Damit muß die Schrift in einer dieser drei Zeitperioden verfaßt sein. Die letzte einjährige Zeitspanne kommt überhaupt nicht in Betracht, weil um diese Zeit der Künstler schon längst gestorben war, was, wenn die Schrift in diesen Jahren verfaßt worden wäre, erwähnt sein müßte, was aber nicht der Fall ist. Andererseits kommt das erste, vom Jahre 990—992 dauernde Großwesirat ebenfalls nicht in Betracht, weil die letzte, von dem Baumeister im Jahre 994 errichtete Moschee Chodscha Chosrau in Konstantinopel in der beigefügten Liste der Bauten angegeben ist (siehe S. 29 der „Tesk. bün."). Die Jahre 996 und 997 von der zweiten Großwesirats-Zeit können ebenfalls nicht die Entstehungszeit der Schrift sein, aus dem einfachen Grunde, weil das erste das Todesdatum des Baumeisters ist. Mithin kommen als Entstehungsjahre der „Teskeret ül-bünjān" nur die Jahre 994 und 995 in Betracht. Damit ist der Baumeister Sinān nicht im Jahre 986, wie es Fr. Babinger glaubt festgestellt zu haben, sondern 996 gestorben. Wie konnte sonst Mustafa Sā'ī, der auch der Verfasser des Todeschronogrammes ist, in der in dem oben gezeigten Jahre geschriebenen Schrift das Ableben seines Freundes nicht erwähnt haben?

Dafür sprechen noch zwei von Ahmed Refiq publizierte Urkunden[2]. Die erste Urkunde stammt aus dem 12. Rabi II 991 = 5. Mai 1583 und ist von Sultan Murad III. an den Kadi der Insel Mytilene erlassen, wo auf Wunsch des „Hofarchitekten Sinān" Bau- und Zimmerleute für Konstantinopel bestellt werden. Die zweite ist am 18. Muharrem 994 = 9. Januar 1586 erlassen, wo wieder „der oberste Hofarchitekt Sinān" erwähnt wird. Nach den oben angeführten Erklärungen ist es kritiklos, diese Dokumente auf den Schüler des großen Architekten, der auch Sinān hieß und dessen Persönlichkeit noch nicht historisch geklärt ist, zu beziehen[3]. Damit können wir mit vollem Recht 996 d. H. = 1588 als wirkliches Todesdatum des Baumeisters betrachten.

1) Hammer, Gesch. d. osmanischen Reiches, Bd. II. S. 848; Mohammed Surejjā, Sidschill-i 'Osmānī Bd. III. S. 116.

2) Istambul hajāti (aus türkischen Staatsarchiven herausgegebene Urkundensammlung), Stambul 1333. S. 43 f. Deutsche Texte s. bei G. Jacob, „Deutsche Übersetzungen türkischer Urkunden" Heft IV, S. 8 f. Kiel 1920.

3) Vgl. dazu bereits die Einwände bei G. Jacob, Deutsche Übers. v. türk. Urk. 4, S. 6 Anm. 4 und Fr. Sarre in „Kunstchronik" 1912. S. 775.

Moderne Regungen in der 'irāḳischen Kunstdichtung der Gegenwart.

Von Arthur Schaade, Hamburg.

Über die arabische Kunstdichtung im heutigen 'Irāḳ unterrichtet eine von dem 'irāḳischen Historiker und Literaturkritiker Rafā'īl Buṭṭī verfaßte Blütenlese, *Al-Adab al-'aṣrī fi 'l-'Irāḳ al-'arabī*, „Die zeitgenössische Literatur im arabischen 'Irāḳ". Dieses Sammelwerk, auf das ich durch einen freundlichen Hinweis von Herrn Dr. Walter Björkman aufmerksam wurde, umfaßt bisher zwei Bände von 224 und 182 Seiten (beide gedruckt Kairo 1923). Ein dritter Band Gedichte sowie drei Bände Prosa sollen folgen. Die beiden ersten Gedichtbände enthalten Proben aus den Werken von 16 'irāḳischen Dichtern der Jetztzeit. Unter ihnen scheinen mir Djamīl Ṣidḳī al-Zahāwī, Ma'rūf al-Ruṣāfī, 'Abd al-Ḥusain al-Uzrī[1] und Muḥammed al-Ḥusain Āl Kāshif al-Ghiṭā', rein als Dichter gewertet, am höchsten zu stehen. Vielleicht könnte man ihnen noch Muḥammed Riḍā al-Shabībī und Ḥabīb al-'Ubaidī anreihen[2]. Erfreulicherweise schickt der Verfasser der Anthologie den Gedichtproben meistens eine kürzere oder längere Einleitung voraus, welche über die Herkunft des betreffenden Dichters, seine bisherigen Lebensschicksale und Werke, sowie über seine Geltung im Orient belehrt. Zu wünschen wäre nur, daß bei einer Neuausgabe des Werkes so weit wie möglich bei jedem einzelnen Gedicht Entstehungszeit und besondere Veranlassung angegeben würden (bei einer Anzahl ist das bereits geschehen!).

Soweit ersichtlich, ist von den hier vorgeführten Dichtern Djamīl Ṣidḳī al-Zahāwī (geb. 1863 in Baghdād von kurdischen Eltern) der älteste an Lebensjahren. Dabei ist er aber gleichzeitig einer der jugendlichsten, wenn nicht der jugendlichste in seinem Denken und Fühlen, in seiner ganzen Weltanschauung. Das erklärt sich daraus, daß er geistig in den Naturwissenschaften und in der Naturphilosophie wurzelt. Aber auch die anderen Dichter sind mit wenigen Ausnahmen alle mehr oder minder Modernisten. Einige gemeinsame Züge lassen sich leicht herausarbeiten.

Die Sprache ist zwar schriftarabisch, hält sich aber im allgemeinen doch frei von gar zu veralteten Wörtern und Wendungen. Jedes Gedicht hat seine besondere, individuelle Überschrift. Neben der Ḳaṣīdenform mit durchgehendem Reim treten hin und wieder auch Strophengedichte auf, Muwashshaḥs und andere. Und vor allem: der eine und der andere von diesen Dichtern versucht sich auch in der erzählenden Dichtungsart, die ja bekanntlich bei den altarabischen Dichtern

1) So auszusprechen nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Lektor al-Dudjailī-London.

2) Über Ma'rūf al-Ruṣāfī hat bereits R. Geyer in der *Oesterr. Monatsschrift für den Orient*, XL, 1914, S. 36—38 gehandelt, und im Anschluß an ihn M. Hartmann in der *Welt des Islams*, II, 1914, S. 321—323; über einen weiteren 'irāḳischen Dichter, 'Abd al-Muḥsin al-Kāẓimī, M. Hartmann in der *Welt des Islams*, III, 1915, S. 153. Ich verdanke die Kenntnis dieser Abhandlungen (von denen mir diejenige R. Geyers z. Zt. unzugänglich ist) G. Kampffmeyers Artikel „Arabische Dichter der Gegenwart" in den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, Jahrg. XXVIII, 1925, Abt. II, S. 249 ff. (hier speziell S. 251—253).

fast ganz fehlte. Was dabei herauskommt, ist einstweilen allerdings meist nur Kolportage in Versen, wie Muḥammed al-Hāshimī's „Ballade" von dem jungen Mädchen, welches ein Polizist verführt, um es dann anzuzeigen, oder es sind ausgesprochene Tendenzdichtungen, wie Kāẓim al-Dudjailī's Schilderung seines eigenen Zusammenstoßes mit der Baghdāder Polizei. Auch in Khairī al-Hindāwī's Epos „Zainab und Khālid", der tragischen Liebes- und Lebensgeschichte eines mutigen politischen Agitators, der mit Frau und Kind im Kampf für seine Ideen untergeht, stört das viele phrasenhafte Füllwerk und die dick aufgetragene politische Tendenz, wenngleich anzuerkennen ist, daß der Dichter verschiedene Motive aus den altarabischen Beduinengeschichten und aus seiner heimatlichen Umwelt nicht ungeschickt verwertet hat. Immerhin: der Bann ist gebrochen, die Bahn für die weitere Entwicklung frei! — Zur Natur haben verschiedene dieser ʿirāḳischen Dichter ein persönlicheres Verhältnis, als es früher bei ihren Landsleuten und Kunstgenossen die Regel war. Man lese z. B. in Muḥammed Riḍā al-Shabībī's Gedicht „Ṣaidā'" die Schilderung eines Schneefalls im Frühling und der dadurch hervorgebrachten landschaftlichen Gegensätze. Auch das Reisen wird höher bewertet als früher im Orient (allerdings mehr wegen der Bereicherung des Wissens, als des Gemüts; vgl. Muḥammed al-Ḥusain's „Aufenthalt bei Tadmur"). Ein starker Realismus macht sich oft, gelegentlich sogar unangenehm bemerkbar. So schildert al-Zahāwī in seinem langen Trauergedicht auf die syrischen Notabeln, die wegen nationalistischer Umtriebe während des Weltkrieges von den Türken hingerichtet wurden, die Qualen des Gehängtwerdens mit einer Anschaulichkeit, die gewissen russischen Schriftstellern Ehre machen würde. Demselben Realismus begegnen wir gelegentlich in den sehr beliebten Gedichten, welche die Dichtung selbst zum Gegenstande haben, so bei al-Zahāwī gegen Schluß seiner *Lāmīya*: „Die Poesie ist etwas, das den Geist des Hörers zusammenzucken läßt, wie jemand zusammenzuckt, der sich aus Versehen an einem Leitungsdraht elektrisiert". Sind solche gar zu sehr ins Technische gehenden Vergleiche auch kaum nach unserem Geschmack, so sind sie doch als Zeichen geistiger Gährung mit Beifall zu begrüßen, ebenso wie al-Ruṣāfī's Betrachtungen über die Grenzen der dichterischen Darstellung (in den „Einfällen eines Dichters") oder Muḥammed Riḍā al-Shabībī's energisches Eintreten für Natürlichkeit in der Dichtung (in dem Gedicht „Zwischen dem ʿIrāḳ und Syrien").

Obwohl die in Buṭṭī's Anthologie bisher zu Worte gekommenen Dichter, soweit ich feststellen kann, durchweg Muslime sind, wenden sich die meisten von ihnen doch bewußt von den alten Disziplinen ab und bewundern die Wissenschaften und die Technik der Neuzeit, manchmal nach unserem Empfinden sogar weit über Gebühr. Klagt der Scheich al-ʿUbaidī noch über den Niedergang der religiösen Studien in Mossul, so hat al-Ruṣāfī für die ehrwürdigen alten Wissenschaften nur noch ein höfliches Bedauern, und al-Dudjailī sieht in den Büchern über Pflichtenlehre und scholastische Philosophie nicht viel mehr als verstaubte, wertlose Scharteken („Die Zukunft"). Von der modernen Wissenschaft dagegen erwartet al-Zahāwī, daß sie eine Zeit heraufführen werde, „wo der Tod stirbt" (*tamūtu fīhi' l-manūnu*), ja in seinem Gedicht „Die Kraft der Wissenschaft" apostrophiert er sie: „O Wissenschaft, du Inbegriff aller Leitung für die Menschen! Gott und die Frommen mögen über dich die Ṣalāt sprechen!" — eine Forderung, der orthodoxe Muslime kaum zustimmen werden, ebensowenig wie wir dem Kompliment, das uns der blinde Muḥammed Mahdī, übrigens ein glühender Patriot, in seinem Gedicht „O Wissenschaft" spendet: „Sie [die Europäer] haben den Himmel erreicht und dir [der Wissenschaft] bei den Sternen, hoch über dieser Erde, eine Ehrenhalle errichtet!" (vgl. Faust, 1. Teil, erste Wagner-Szene!)

Demgegenüber stimmt die Betrachtung des Verfalls und der Rückständigkeit im Orient die Dichter natürlich traurig (Belege beinahe auf jeder Seite). Immer wieder ermahnen sie ihre Landsleute, sich aufzuraffen. So al-Zahāwī in dem Strophengedicht „Seufzer": „O du faules, nichtsnutziges Volk, wach auf! Wie lange willst du noch in Unwissenheit schlafen?!" und noch eindrucksvoller vielleicht al-Ruṣāfī in dem Gedicht „Kraft", worin er seine Mitbürger höhnisch zum Schweigen, zum Stumpfsinn und zur Unterwürfigkeit antreibt.

Aber auch die Orientalen können dieselben Höhen erreichen wie die Europäer, davon sind die Dichter überzeugt, und sie werden sie erreichen. Haben sie nicht ihren Fārābī, ihren Ibn Sīnā und ihren Rāzī aufzuweisen? (al-ʿUbaidī in seinem langen historischen Gedicht „Tafeln der Wahrheit"). Haben die Araber nicht einst Byzantiner, Perser und Goten zu Paaren getrieben? (passim). Und das Mittel zum Wiederaufstieg? Neben kriegerischer Ertüchtigung Schulen und nochmals Schulen! (al-Zahāwī und die meisten andern). Der Glaube an die Heilkraft der Bildung, speziell der Schulbildung,

artet manchmal sogar in Aberglauben aus, in ein greuliches Bildungsphilisterium. So bei Muḥammed Mahdī in einem Gedicht, das zur Spende für die Baghdāder Schulen auffordert: „Ohne die Schulen (*Madāris*) würden ihre [der angehenden Staatsbürger] Sinne nichts taugen, ihre Einsicht (*Ra'y*) sich nicht erheben und ihre Charaktere nicht gut werden".

Die Erneuerung des Ostens muß durch die Orientalen selbst geschehen (Muḥammed Mahdī in dem Gedicht „Entsprechend unserem Aufstieg werden wir geehrt werden"). Damit kommen wir zu demjenigen Thema, das in unserer Gedichtsammlung am häufigsten behandelt wird: Vaterland und Nation. Es lassen sich drei Richtungen dieses Nationalismus feststellen: eine all-arabische, eine syrisch-irāḳische und eine spezifisch ʿirāḳische. Die letztgenannte, mit König Faiṣal als Kristallisationszentrum, ist wohl die jüngste, doch dürften die anderen sich daneben behaupten. Der spezifisch ʿirāḳische Patriotismus kommt in zahlreichen, allerdings (wie Buṭṭī selbst zugibt) nicht immer ganz spontan entstandenen Huldigungsgedichten für König Faiṣal zum Ausdruck, von dem die Erneuerung des ʿirāḳischen und arabischen Glanzes erwartet wird (Muḥammed Mahdī und andere), sowie in der Proklamierung von drei hervorragenden Männern, die einstmals auf dem Boden des heutigen ʿIrāḳ gewirkt haben, zu ʿirāḳischen Nationalhelden. Diese Männer sind Hārūn al-Rashīd (bei den verschiedensten Dichtern), der Lakhmide al-Noʿmān b. al-Mundhir, der bei Muḥammed Mahdī, in dessen Gedicht „Das Eifern (*Ghairat*) des Noʿmān", eine große nationalistische Rede hält, und (bei ʿAbd al-Ḥusain al-Uzrī, gegen Ende des Gedichtes „O Wissenschaft!") — Hammurabi, der ʿIrāḳier, der zuerst auf der Erde Ordnung geschaffen habe. (Gilgamesch haben die ʿirāḳischen Dichter anscheinend noch nicht entdeckt!) — Die syrisch-ʿirāḳische Richtung vertritt unter anderen Muḥammed Riḍā al-Shabībī, der in Syrien und dem ʿIrāḳ nur „ein Vaterland" sieht und diejenigen verflucht, die diese beiden Länder auseinandergerissen hätten („Zwischen dem ʿIrāḳ und Syrien", Vers 3). — Die schönste poetische Ausprägung hat aber der all-arabische Nationalismus gefunden. Al-ʿUbaidī hat ein schwungvolles Strophengedicht geliefert, „Die arabische Halbinsel" (*Djazīrat al-ʿArab*), in dem jede Strophe mit einem Kehrreim schließt wie „Nicht den Himmel möchte ich als Vaterland eintauschen für die arabische Halbinsel!" (*Lastu arḍa 'l-samā'a lī waṭanan badalan min Djazīrati 'l-ʿArabi*). Dieses Gedicht würde sich ganz anders zur arabischen Nationalhymne eignen, als al-Ruṣāfī's Nachahmung der „Marseillaise". Und Muḥammed Ḥasan Abu'l-Maḥāsin erklärt in einem Gedicht „Die Geschichte des Ruhmes wird sich wiederholen": „Nicht der ʿIrāḳ allein ist mein Vaterland, sondern das Land meines Volkes ist alles auch mein Land!" (*Laisa 'l-ʿIrāḳu bi-mawṭinī huwa waḥdahu, fa-bilādu ḳawmī kulluhunna bilādī*). Wer denkt bei diesen beiden Stellen nicht an unser „Deutschland, Deutschland über alles!" und „Was ist des Deutschen Vaterland?"!

Die ʿAraber sollen sich zu einer Einheit zusammenschließen, einer „arabischen Brüderschaft" (*Ikhā' ʿarabī:* Muḥammed al-Ḥusain Āl Kāshif al-Ghiṭā'). Einmal, bei Muḥammed Mahdī, kommt auch „die arabische Nationalität" (*al-Djinsīya al-ʿarabīya*) vor.

Diese Mahnung zum Zusammenhalten beschränkt sich nun aber nicht auf die Muslime der arabischen Länder, sondern erstreckt sich auch auf Juden und Christen. So sagt al-Zahāwī in dem langen Gedicht „Unwissenheit und Wissen":

„Seit vielen Jahrhunderten haben wir und haben unsere Moscheen gelebt, obwohl neben ihnen Kirchen standen. . . .

Und wir werden weiter leben, Turbanen und Hüten löbliche Ehre erweisend.

Ja, wir werden leben in einer arabischen Einheit, die geordnet wird von der Wissenschaft und gelenkt von der Gerechtigkeit." —

Ja, al-ʿUbaidī (der Abbildung nach ein Scheich! Eine Biographie von ihm liegt leider noch nicht vor) erklärt in einem Gedicht „Die heiligen Bücher", Juden, Christen und Muslime hätten sich in gleichem Maße gegen ihre Offenbarung vergangen, und al-Dudjailī fordert in einem Gedicht „Das soziale Leben" nicht mehr und nicht weniger als die Vereinigung der Religionen auf der Erde zu einer Einheit (!) und erklärt in einem patriotischen Gedicht „Belange und Sorgen" (*Shu'ūn wa-Shudjūn*), die vaterländischen Pflichten gälten gleichmäßig für die Anhänger von Moses, Christus und Muḥammed.

Diese immer wiederkehrende Mahnung zur Eintracht ist natürlich nicht unbeeinflußt durch Erwägungen der politischen Nützlichkeit. Aber solche Erwägungen haben immerhin Äußerungen heftigen Hasses gegen Europäer und Nichtmuslime stark zurücktreten lassen[1].

Ein freiheitlicher Geist zeigt sich auch in der Stellungnahme verschiedener Dichter zur Frauenfrage. Freilich, wenn al-Ruṣāfī in

1) Vereinzelt finden sich solche Äußerungen, durch besondere Anlässe hervorgerufen, trotzdem. Man braucht also wohl nicht anzunehmen, daß Buṭṭī — der selber Christ ist! — tendenziös ausgewählt hat.

seinem programmatischen Gedicht „Die Frau im Orient" behauptet, „die Orientalen hätten ihre Frauen zur Verschleierung gezwungen und ließen sie nur vermummt ausgehen; . . . sie wähnten, daß die Frauen hienieden zu nichts gut seien, als zum Einhüten und zum Geschlechtsverkehr; . . . als Kinder von Sklavinnen (!) aufgewachsen, seien die Orientalen selbst Sklaven geworden und fügten sich willig jeder fremden Tyrannei", so erregt er damit den Widerspruch des besonnenen Scheichs ʿAbd al-Ḥusain al-Uzrī, der mit Recht geltend macht, der Schleier hindere nicht die geistige Bildung der Mädchen; das Wissen hänge ja nicht von Äußerlichkeiten ab[1]. — Der Philosoph al-Zahāwī, der einmal einen Zeitungsartikel „Die Frau und ihre Verteidigung" beinahe mit dem Leben büßen mußte (vgl. sein schönes Gedicht „Djamīl und Buthainā"), geht auf Äußerlichkeiten wie Verschleierung oder Nichtverschleierung überhaupt nicht ein. Umsomehr klagt er darüber, daß die persönlichen Eigenschaften der Braut dem Werber überhaupt nichts gälten, und daß die junge Frau von ihrem Manne in der Regel lieblos und gleichgültig behandelt werde.

Allerlei ließe sich noch sagen über die Stellung der verschiedenen Dichter zu naturwissenschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und philosophischen Fragen: über den Darwinismus al-Zahāwī's, über den gesellschaftlichen Pessimismus Muḥammed Riḍā al-Shabībī's und al-Zahāwī's, über al-Ruṣāfī's Sozialismus, über al-Dudjailī's nietzscheanische Einstellung gegenüber dem „Schwachen" und über seine militaristischen und gewaltpolitischen Anschauungen, über al-Zahāwī's Bekenntnis zum Glauben an die Unendlichkeit der Welt und zum absoluten Determinismus, über die ṣūfische Verschmähung des Paradieses bei ʿAbd al-ʿAzīz al-Djawāhirī und über vieles andere mehr; leider verbietet es der hier zur Verfügung stehende Raum, darauf näher einzugehen.

Das Gesagte dürfte aber genügen, um zu zeigen, daß die arabische Kunstdichtung der heutigen ʿIrāḳier ein Gegenstand ist, mit dem es schon lohnt, sich einmal näher zu beschäftigen. Bei der Wertung dieser Literatur darf man natürlich nicht vergessen, daß es sich um eine ganz junge Literatur handelt, trotz gewisser archaischer Elemente, die sie, wie jede Literatur, mitschleppt. Von letzteren wird einiges wohl mit der Zeit von selbst verschwinden. Das hoffe ich vor allem von der Ḳaṣīdenform, die an manchem inhaltlosen Füllwort schuld ist, und von der (wohl auch in der Ḳaṣīde wurzelnden) Vorliebe für Kompositgebilde, eine Vorliebe, welche die Beschränkung auf ein Thema und dessen restlose Ausschöpfung verhindert. Andere Mängel beruhen gerade auf der Jugend dieser Literatur, vor allem der oft unerträglich lehrhafte Ton (sogar bei al-Zahāwī in dem Gedicht „An die Leute des Rechts": „Der Orient schmachtet in Banden, während der Westen frei ist. Und zwischen beiden Teilen ist folgendes der Unterschied . . . [*sic!*]) oder die an Volksversammlungen erinnernde Rhetorik (z. B. bei al-Ruṣāfī, wenn er in einem Gedicht gegen die Fürsten und Prinzen, die auf Kosten der Untertanen ein faules Schmarotzerleben führten, sagt: „Nach der Lehre des Sozialismus ist das doch widersinnig!") oder auch die Neigung zur sentimentalen Tragik im Bänkelsängerstil (ʿAlī al-Sharḳī's „Weinendes Waisenkind" und anderes). Mit zunehmender Reife werden diese Schalen von der jungen Frucht der ʿirāḳischen Dichtung abfallen, und dann wird diese Frucht vielleicht auch den Saft entwickeln, den ich in ihr am meisten vermisse: den Humor. Die jung-ʿirāḳischen Dichter nehmen sich selbst und ihre äußeren und inneren Erlebnisse vorläufig noch viel zu tragisch, als daß sie sich über sich selbst erheben und über sich — lachen könnten. Gelegentliche bissige Bemerkungen im Stile der alten Hidjā'-Poesie oder unfreiwillige Komik, wie sie in der Selbstüberschätzung einiger Dichter und in ihrer Überschätzung anderer Orientalen zum Ausdruck kommt, sind dafür doch nur ein unvollkommener Ersatz. Aber auch für die ʿirāḳische Dichtkunst wird sich hoffentlich das bewahrheiten, was al-Zahāwī in seinen „Einfällen" (*Khaṭarāt*) der Kunst und Wissenschaft im allgemeinen prophezeit:
Sa-yartaḳi 'l-ʿilmu fawḳa 'rtiḳā'ihi wa'l-funūnu (Kunst und Wissenschaft werden sicher über ihre jetzige Höhe hinaus sich erheben).

1) Nicht zu eigen machen möchte ich mir die weiteren Argumente ʿAbd al-Ḥusain's: der Schleier sei notwendig, um die jungen Mädchen und Frauen vor der Verführung durch dreiste Männer zu behüten. Die Frau selber sei ja ihrer Natur nach „wie das Wasser, das nur durch ein Gefäß zusammengehalten werden könne".

Nationales Schrifttum bei den Orientvölkern im heutigen Rußland.

Von Wolfgang Lentz, Berlin.

Rußland ist für den Orientalisten eine nie versiegende Quelle neuer Erkenntnisse. Beherbergt es doch mehr als hundert Völkerschaften, die der europäischen Kultur relativ fern stehen und die man heute dort auch offiziell unter dem

Sammelnamen „Völker des Orients der Sowjetunion" zusammenfaßt. Da sind außer den turkotatarischen Stämmen und den verschiedenen kaukasischen Völkern (an die wir wohl zunächst denken), iranische, ugro-finnische, mongolische Völkerschaften zu nennen, und auch die kleinen sibirischen Stämme wie Samojeden, Tungusen usw. gehören hierher: ethnisch, sprachlich, politisch, kulturell eine Buntheit und Mannigfaltigkeit, die in so unmittelbarer Nachbarschaft mit den alten Hochkulturen Europas und Asiens ihresgleichen sucht.

Seit der Entstehung der Sowjetunion haben alle diese Völker eine nationale Selbständigkeit und sind im Begriff, mit Hilfe der Sowjetregierung ihre Eigenkultur selbständig auszubauen. In Moskau besteht ein Komitee zur Erforschung der Sprachen und ethnischen Kulturen der Orientvölker der U. S. S. R., das die Aufgabe hat, die verschiedenen Völker in dieser Arbeit zu unterstützen. Dadurch spielt sich vor den Augen der wissenschaftlichen Welt ein Vorgang von eminent prinzipiellem Interesse ab, der für die Typologie derartiger Umwandlungsprozesse gewaltiges Material zu liefern verspricht: ein Problem, dessen Lösung bis heute aus Mangel an authentischem Beweismaterial meist auf deduktivem Wege gesucht werden mußte.

Über Arbeit und Ziele in dieser Richtung berichtete im April dieses Jahres der Präsident des genannten Instituts Prof. Nikolaj Jakowleff in einem Vortrag in der Berliner Gesellschaft zum Studium Osteuropas „Die Entwicklung des Nationalschrifttums der Völker des Orients der Sowjetunion (mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung ihrer Nationalalphabete)", der demnächst in der von dieser Gesellschaft herausgegebenen Zeitschrift „Osteuropa" erscheinen soll. Ein kurzes Referat gab H. Findeisen in der Deutschen Literaturzeitung 1926, H. 21, Sp. 1017. Ich spreche Herrn Prof. Jakowleff auch an dieser Stelle meinen Dank für die Erlaubnis zur Einsichtnahme in seine Materialien aus.

Jakowleff hat sich besonders um die ethnologische und sprachliche Erschließung der Völker des Kaukasus verdient gemacht. Ein kabardisch-russisch-englisches Wörterbuch von ihm ist im Verlag des Komitees in Moskau im Druck. In russischer Sprache veröffentlichte er zwei weitere Arbeiten über diese Sprache: Таблицы фонетики кабардинского языка und Словарь примеров к таблицам фонетики кабардинского языка (= Travaux de la Section des langues du Caucase septentrional de l'Institut Oriental à Moscou No. 1 und 2) Москва: Изд. Института Востоковедения 1923. Als größere ethnographische Publikation sei sein Buch über die Inguschen genannt: Ингуши. Москва: Госиздат 1925.

Von den hundert Orientvölkern Rußlands besaßen bei der Entstehung der Sowjetunion nur fünf eine seit alters schriftsprachlich niedergelegte kulturelle Tradition: Georgier, Armenier, Aserbeidschan-Türken, Wolga-Tataren und Özbegen. Das gibt von dem Umfang und den Schwierigkeiten der Aufgaben schon einen Begriff. Diese erstrecken sich (sieht man von der Ordnung der autonomen Verwaltung und von der Hebung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse ab) auf Gebiete des kulturellen Lebens, die in unsrer Kulturwelt entweder längst geregelt oder in weitem Maße spezialisiert sind.

Nehmen wir zunächst die Frage der Verkehrs- und Literatursprachen. Hier lassen sich die Faktoren der Entstehung von „internationalen" Sprachen in den verschiedensten Abstufungen beobachten. Im allgemeinen erwies das bisher verarbeitete Material das wirtschaftliche Übergewicht als ausschlaggebend. Städte und Industriezentren spielen dabei eine Hauptrolle. Elemente aus wirtschaftlich und sozial weniger entwickelten Völkerschaften verlieren, in diese Zentren versprengt, leicht ihre Muttersprache. Der umgekehrte Fall kann eintreten, wenn die Städte von geringerer Bedeutung sind, wie im Gebiet der Jakuten; die Sprache dieses Volksstamms wird infolge seiner ökonomischen Überlegenheit auch von den russischen Ansiedlern angenommen!

Gilt es praktisch regulierend in die bestehenden Verhältnisse einzugreifen, so ist bei Völkern einer relativ niedrigen Kulturstufe, die dialektisch stark zersplittert sind, häufig schwer zu entscheiden, welcher Dialekt der allgemeinen Umgangssprache des Gebiets zugrunde gelegt werden soll. Oft stehen diese Völkerschaften bereits unter der Einwirkung der Sprache eines wirtschaftlich mächtigeren Volkes, die weithin als Verkehrssprache gebraucht und die bei ihnen neben der Muttersprache üblich ist. Bei diesen zweisprachigen Völkern sind nun wieder verschiedene Grade der Beherrschung der Verkehrssprache möglich. Im allgemeinen kann sie als anerkannt gelten, wenn sie bereits von mehr als der Hälfte der Frauen und Kinder gebraucht wird.

Diese Umstände sind wichtig für den Aufbau des Schulunterrichts, der zweiten der in diesen Kreis gehörigen Aufgaben. Erstrebt wird die Durchführung des Unterrichts in der nationalen Sprache, je nach dem Charakter der kulturellen Durchdringung, bis zur Universität. In der Praxis fehlt es einstweilen an Lehrern und einheimischen Kulturforschern, so daß z. B. der Hochschulbetrieb in Kasan meist noch, in Taschkent gänzlich russisch abgehalten wird. Das Moskauer Komitee bildet auch nationale

Forscher aus. Was den Schulunterricht z. B. in Sibirien betrifft, so ist er bei vielen Völkern einstweilen nur Projekt; es liegen Pläne für Wanderschulen und Schulinternate vor.

Mit der Frage nach der Beschaffung der für den Unterricht nötigen Literatur hängt eng zusammen das Problem der nationalen Alphabete. Abgesehen von gelegentlichem Widerstand einzelner Volksstämme gegen die Einführung der Schrift überhaupt oder gegen ein bestimmtes System liegen hier phonetische und technische Aufgaben von ebensolcher Bedeutung als Kompliziertheit. Das umfängliche Material hat aber schon eine Praxis gezeitigt, die allmählich der hier obwaltenden Schwierigkeiten Herr zu werden verspricht. Interessant ist das Vordringen des lateinischen Alphabets, z. B. bei einer Anzahl der Völker im Kaukasus, wie der Osseten, die bis vor kurzem noch ein aus dem Russischen abgeleitetes Alphabet gebrauchten.

Auf die kulturphilosophische Seite der russischen Orientfrage kann in diesem kurzen Hinweis nicht eingegangen werden. Zu einer Systematisierung von Kulturen nach abendländischen Gesichtspunkten mag man stehen wie man will: für die Wissenschaft dürften sich sehr erfreuliche Ergebnisse aus der Tätigkeit der Russen auf diesem Gebiet schon jetzt herausstellen: eine große Zahl von Sprach- und Literaturproben in offiziellen, von den Einheimischen gebrauchten Schriften; die Gründung zahlreicher volkskundlicher Gesellschaften und Zeitschriften und schließlich auch die Heranbildung begabter Orientalen zur Erforschung und zum Interesse an ihrem eigenen Volkstum.

Darüber hinaus scheint mir in der Art der Forschung auch ein methodischer Gewinn zu liegen. Jakowleff nennt die Arbeit seines Komitees „angewandte Kulturwissenschaft". Hier liegt m. E. eine Verbindung wissenschaftlicher Forschung mit den Bedürfnissen des praktischen Lebens vor, die der Forschung ebenso nützt wie der Praxis. Die Fragestellungen erwachsen aus gegenwärtigen, durchaus lebendigen Kulturerfordernissen. Die Blickrichtung auf die Verwertbarkeit läßt sogleich Untergeordnetes ausscheiden. Auf der anderen Seite ist nur durch gewissenhafte Einzelforschung und sorgfältige Sammlung und Verarbeitung des Materials ein getreues Bild des Volkstums und damit eine Grundlage zur Förderung seiner Eigenkultur zu gewinnen.

Möchten unsere Bibliotheken durch rechtzeitige Beschaffung der Literatur eine rege Mitarbeit unserer Orientalisten an der Fülle der ethnographischen und sprachwissenschaftlichen Aufgaben ermöglichen! Bei der Menge lexikalisch unerforschter orientalischer Sprachen sind literarische Originalität und künstlerischer Wert der Texte nicht maßgebend. Fibeln und populäre Übersetzungsliteratur aus dem Russischen sind für uns vielfach die einzige Möglichkeit, in so viel unbebautes Neuland den ersten, entscheidenden Schritt zu tun. Die bedeutenderen Völker haben vielfach bereits eigene Zeitungen und nationale Druckereien. Vor allen Dingen sind wichtig die vielen örtlichen volkskundlichen Zeitschriften.

Es sei verstattet, dabei den Wunsch auszusprechen, das Moskauer Komitee möge die Anknüpfung und Pflege von Verbindungen mit russischen Forschern und örtlichen Verlagen freundlichst unterstützen. (Adresse: Комитет по изучению языков и этнических культур Восточных народов СССР., Москва, Берсеневская набережная 18.)

Iranica.

Von Hch. Junker, Hamburg.

1. Die Krone der Anāhita.

Yt. 5. 128 ist von dem Kopfschmuck der Anāhita die Rede. Bartholomae bezeichnet ihn, ebenso wie andere, als ein Diadem. Schon nach dem entsprechenden armen. Wort *psak*, aus iran. **pusāk*, kann es sich auch, nach der weiteren Beschreibung des Kopfschmuckes muß es sich sogar um eine Krone handeln. Schwierig und entscheidend ist die Deutung des Wortes aw. *raθakara-*, das nach AirWb. 1517: „wie ein Wagen(kasten) gestaltet" heißen soll, eine unmögliche Form für eine Krone. In der Tat zeigt das sāsānidische Relief der Anāhita von Naksch i Rustem die Göttin mit der Mauerkrone und einem unten hervortretenden Reif (Diadem), sowie mit den flatternden Bändern (Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs 85, Sarre, Kunst des alten Persien, 1923, T. 81), wie die awestische Beschreibung verlangt. Nur würde man die Krone eher vier- als achtzackig halten. Die zackige Mauerkrone hat die Gestalt der Zinnen eines festen Lagers oder einer Burg. Man muß also für aw. *rāθa-* eine Bedeutung „befestigter Platz, königliche Pfalz, Burg" erschließen und ein miran. *rāh* dafür erwarten. Nun hat W. Bang (Muséon 36 [1923], 216, Anm.) gezeigt, daß in den türk. manichäischen Fragmenten die „Lichtschiffe" (*naves* des Augustin) Sonne und Mond sich in einem *ordu* befinden, und daß dem das *rāhē* der pers. Texte (F. W. K. Müller HR. II. 38) entspricht, für das Bang die Bedeutung „Feldlager, Pfalz, Palast" voraussetzte. Dies *rāhē* ist daher mit dem aw. *rāθa-* zu verbinden und etymologisch etwa an lat. *ratis*, lit. *rėti* „aufschichten" anzuschließen. Eine Ableitung von dem gleichen

rāh liegt offenbar auch in bal. *rāhak* vor, für das Gilbertson (Balochi Language, 1923, S. 15, 154, 168) die Übersetzungen „farmer, cotter, cultivator, crofter" gibt. *rāh* ist also der zu Verteidigungs- und damit Siedlungszwecken abgegrenzte, gesicherte Raum, d. h. eine burg- oder stadtartige Siedlung. Die Krone der Anāhita ist sonach mit hundert Sternen (?) besetzt, golden, achtzackig, wie eine Burg gestaltet und mit Bändern geschmückt.

2. Zur Lesung der Hephthaliten-Münzen.

In dem Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta, Oxford 1906, hat Vincent A. Smith auf Tafel 25 Nr. 1 eine sāsānidisch-hephthalitische Münze abgebildet und S. 234 behandelt. Die Münze hat eine dreifache Legende in Brāhmī-, Pahlavī- und „hephthalitischer" Schrift. Mit letzterer werde ich mich an anderer Stelle beschäftigen. Die in Anschluß an Thomas gegebene Lesung der Phl.-Schriftzeichen als: *Saf tansaf tef*, welches meine: *Śrī Tansaf deva*, ist weder persisch, noch richtig. Auch die Fortsetzung: *ṭarxān Xurāsān malkā*, bei der das erste Wort allerdings als zweifelhaft bezeichnet wird, ist irrig. Dem liebenswürdigen Entgegenkommen Prof. Nützels vom Berliner Kaiser-Friedrich-Museum verdanke ich 8 Abgüsse der gleichen Münze aus dem dortigen Kabinett, was eine breitere Basis für die Lesung abgibt. Die Pahl.-Schrift steht r. u. l. von einer angeblichen Lichtgottheit. Völlig sicher ist nunmehr die r. Legende: *tiyĭn Xo̯rāsān šāh.* tkyn ist auch auf der Smithschen Tafel deutlich erkennbar. Auf der ersten Seite steht: *hptvhpt'****. Abgrenzung und Gliederung der letzten 3 Zeichen ist unklar. An Stelle von Zeichen 1 und 5 kann auch: ' oder *s*, statt Nr. 4 auch: *n*, *r*, *l*, zur Not auch *k*, gelesen werden. Die Schlußzeichen sind kaum anders als: *'t*, *'prn* (*'prr*), *ypvr*, *yprn*, zur Not auch: *bp..* zu lesen, wobei jeweils im Falle der Lesung mit *p* auch der Wert *č* (*j*) möglich ist. Zu einer völlig eindeutigen Lesung reicht das mir vorliegende Material nicht aus. Es bleiben aber trotzdem nur wenige sinnvolle Deutungen übrig. Am nächsten liegt: *haft u haftād.* Man erwartet ohnehin eine Angabe über das Regierungsjahr, aus dem die Münze stammt. Aber die Höhe der Zahl steht dieser Ausdeutung im Wege. Liest man statt *haft u*, was möglich ist: (*H*)*awđal* oder (*H*)*aftal*, so sollte man darauffolgend einen Namen erwarten, also etwa: *Sp*(*i*)*đafarn* (*-farr*), wobei aber die Pleneschreibung des mittleren *-a-* und die Kurzform der *-r-* auffällig, wenn auch nicht unmöglich, wären. Man erhielte so eine zusammenhängende Legende: „*Haftal Sp*(*i*)*đafarn-tiyĭn, Xo̯rāsān šāh*", „der Haftal Spiđafarn-tiyīn, der Xorāsān Šāh" (vgl. die Zusammensetzungen mit *-tiyīn* in Justis Airan. Namenbuch 514 und bei F. W. K. Müller SBerlinAW. 1913 [Mḥrn.] 9. 32). Die Brahmīlegende bestätigt zwar die Lesung *tiyĭn*, gibt aber sonst keinen Anhalt für die Pahlavīlesung. Es steht da: *Śrī Vāhi tigin devanārina* auf der r. Seite des Königsbildnisses. Die am besten erhaltenen Berliner Münzen Nr. 4 und 10 lesen deutlich: *Vāhi*, die weniger gut erhaltenen Nr. 9, 5 und 3 ebenso bestimmt: *Vāhi*; Nr. 3 außerdem ganz deutlich *tigin*, während bei den anderen Münzen vielleicht auch *tigīn* gelesen werden könnte. *-na* in *-nārina* ist überall leicht erkennbar. Die Tendenz zur Verlängerung des r. Abstriches gestattet aber auch die Lesung *-ta*. Auf der l. Seite steht: *Śrī Hitivira veralāva parameśvara.* Statt *ve* kann auch *đhe*, *ce* und vielleicht *e* gelesen werden, statt *va* auch *dha*, *ca*.

3. Iranische Lehnwörter im Türkischen.

In der Orchoninschrift I (ZDMG. 78 [1924-25], 151) wird als Besitzer eines grauen Pferdes *Išbara Yamtar* genannt. In letzterem Namen vermutet Bang ansprechend das Wort *yām-dār* „Post-halter". Mir scheint, daß auch hinter *Išbara* sich eine iranische Lautung verbirgt. F. W. K. Müller (Doppelblatt aus einem man. Hymnenbuch, 1913, 39) hat bereits mit diesem Namen den Mḥrn. 119 auftretenden des Schreibers Šp'r' Xr'čvr verglichen. Augenscheinlich liegt hier das miran. **as*(*pa*)*bāray*, das im Np. zu *suvār* wird, zugrunde. Anlautendes *a-* mußte abfallen. Das türk. *i-* ist vorgeschlagen. Sei es durch haplologischen Silbenschwund (**aspabāra-*>**asabāra-*) oder, da die sonderpersische Lautgestalt **assabara-* vorausgesetzt werden muß, in jedem Falle konnte man ein türk. **išbāra* erwarten. Die Form mit *-š-* in dem Worte für „Pferd" kommt in den Pāmīrmundarten und im Afghanischen vor, worauf schon SBerlinAW. 1910. 312 ff. hingewiesen ist. Türk. *išbara* ist demnach „Reiter, Ritter".

Erinnerungen an Edward G. Browne † 5. Januar 1926[1].

Von Fr. Rosen, Berlin.

Vom Herausgeber der OLZ erhielt ich vor einiger Zeit die Aufforderung, eine Besprechung des vierten und letzten Bandes der großen Persischen Literaturgeschichte E. G. Brownes[1] zu schreiben. Ich übernahm diese Aufgabe gern und wollte

1) Browne, Edward G.: A History of Persian Literature in Modern Times. (A. D. 1500—1524). London: Cambridge University Press 1924. (XVI, 530 S.) 8°. 35 sh.

sie dazu benutzen, gewissermaßen als Einleitung einige Worte über die Persönlichkeit und das Werk eines Mannes zu sagen, dessen frühzeitiger Tod für die Orientalistik und für einen sehr ausgedehnten Freundeskreis einen schweren Verlust bedeutet. Bald fand ich aber, daß es mir nicht möglich war, mit wenigen Strichen und gewissermaßen als Beiwerk ein Bild Brownes zu zeichnen. So entschloß ich mich, meinen Aufsatz zu teilen, indem ich heute über Browne im allgemeinen einige Worte sagen und dann gesondert eine Besprechung des letzten Bandes seiner Literaturgeschichte Persiens folgen lassen will.

Ich hatte Browne 1903 auf dem Orientalistentage in Hamburg kennen gelernt, aber wir fühlten uns beide wie alte Freunde, standen wir doch auf demselben Boden des Interesses für Persien und für die neupersische Literatur, und hatten wir doch schon lange, ohne zu korrespondieren, in Fühlung gestanden. Wir machten die Dampferfahrt auf der Elbe mit, zu der sich zu unserer größten Freude auch Andreas eingefunden hatte. Unterwegs fing Browne an, Persisch mit mir zu sprechen, sei es aus unwillkürlicher Neigung, sei es, um mir vielleicht auf den Zahn zu fühlen. Es hat wohl kaum einen Europäer gegeben, der Persisch so fließend, *musälsäl*, sprechen konnte. Und doch war er nur ein Jahr in Persien gewesen. Indessen hatte er vorher und danach wohl hunderte von persischen Büchern gelesen. Hierin hat es ihm wohl keiner gleichgetan. Im Sprechen hat er aber den angeborenen englischen Akzent niemals ganz überwunden. Brownes Buch „A year among the Persians" ist ein köstliches Buch, nicht minder unterhaltend als belehrend. Es soll demnächst von Sir E. Denison Ross neu herausgegeben werden.

In Kopenhagen 1908 trafen wir uns wieder auf dem Kongreß. Er hatte seine junge Frau mitgebracht, die ich dort kennen lernte. Sie war, das war schon damals zu sehen, sein ganzes Lebensglück.

Wir standen in der Folgezeit in brieflichem Verkehr, der sich meist auf die Lage Persiens bezog. Diese ging ihm so sehr zu Herzen, daß er mir im Jahre 1913 nach Lissabon schrieb, er sei durch die Nachrichten aus Persien physisch krank geworden. Dies war tatsächlich der Fall. Er konnte den Gedanken nicht verwinden, daß England, nachdem es 1907 mit Rußland in Gestalt von Interessensphären das Land aufgeteilt hatte, nunmehr die ärgsten russischen Vergewaltigungen des wehrlosen Volkes duldete und die Unterdrückung aller Bestrebungen unterstützte, welche auf die Hebung des Landes gerichtet waren. So hatte, um nur ein Beispiel zu nennen, als Rußland die Entlassung des amerikanischen Finanzsachverständigen Morgan Shuster verlangte, England dieses ungeheuerliche Ansinnen unterstützt, was Persien die letzte Hoffnung auf die Reform seiner Finanzen raubte. Noch viel schlimmer freilich war für Browne der Kampf gegen den Verleumdungskrieg, den die englische Presse gleichzeitig gegen die freiheitliche Bewegung des persischen Volkes führte. Er schrieb mir damals nach Lissabon, ob ich gar kein Mittel wüßte, um diesem Zustande ein Ende zu machen? Ob nicht Deutschland irgend etwas für Persien tun könnte? — Ja, was wollte das politisch isolierte und von allen Seiten bedrohte Deutsche Reich für Persien tun, das es weder zu Lande noch zu Wasser mit seinen Machtmitteln erreichen konnte? Deutschland hatte gerade genug an seinen Marokkoerfahrungen; es konnte nicht noch einmal gegen die ganze Welt für ein in seiner Selbständigkeit bedrohtes Land in die Schranken treten. Das einzige, was in dieser Lage für Persien geschehen konnte, hat dann Browne selbst getan: die Einwirkung auf die öffentliche Meinung Englands durch aufklärende schriftstellerische Arbeit. Sein Buch „The Persian Revolution" hat der Sache des neu aufstrebenden persischen Volkes mehr geholfen, als es ein Dutzend scharfer diplomatischer Noten vermocht hätten, denn jede englische Regierung nimmt auf die öffentliche Meinung des eigenen Landes mehr Rücksicht als auf alles, was von außen kommen kann. Browne war der beste Freund und der mächtigste Bundesgenosse, den die Perser jemals gefunden haben. Er bewährte sich als Freund des ganzen Landes und als Freund jedes einzelnen. Jeder gebildete Perser kennt seinen Namen und zollt ihm Dank und Verehrung.

Aber die Kämpfe und Mühen, die er auf sich genommen hatte, rieben ihn auf, vielleicht mehr noch als das Übermaß an wissenschaftlicher Arbeit. Noch bevor er an der Schwelle des Greisenalters angelangt war, fühlte er, wie seine Gesundheit schwankte, seine Kräfte nachließen. Er hatte schon als Jüngling den Entschluß gefaßt, eine Geschichte der persischen Literatur zu schreiben. In dem ursprünglichen Plan sollte dies in einem starken Bande geschehen. Aber schon allein die Prolegomena füllten dieses Maß. Die vier großen Bände, in denen jetzt das ganze Werk vorliegt, erschienen einzeln nacheinander. Die ersten beiden Bände tragen den Titel: „A Literary History of Persia". Nicht eine Literaturgeschichte im landläufigen Sinne wollte er schreiben, sondern die Geschichte Persiens unter besonderer Berücksichtigung seiner Literatur. Diese Richtschnur ist auch in den beiden letzten Bänden beibehalten worden, welche den Namen „History of Persian Literature" tragen. Das Werk führt von den ältesten

Zeiten bis auf unsere Tage und schließt, wie es ja der Gegenstand erheischt, eine eingehende Behandlung des Islam in seiner ursprünglichen Gestalt und in seinen späteren Entwicklungsformen auf persischem Boden in sich.

Die Vorteile der Verquickung der politischen mit der literarischen Geschichte eines Kulturvolkes liegen ja auf der Hand, aber es sei mir doch gestattet, auf die wohltuende Wirkung hinzuweisen, die der Leser bei einer fortlaufenden und interessanten Erzählung empfindet. Hierin liegt die eigentliche Bedeutung der viel gebrauchten Redensart „das Buch liest sich wie ein Roman". Brownes Schreibweise zeigt, daß ein wissenschaftliches Buch nicht langweilig zu sein braucht. Sein Stil ist ungezwungen und einfach, oft mit Humor gewürzt. Er hält sich fern von reiner Abstraktion oder von Hinweisen auf vielleicht nicht allgemein bekannte Dinge. Alles wird durch Beispiele und Zitate klargemacht. Der Umstand, daß in den ersten beiden Bänden persische Schriftzeichen nicht verwendet sind, hat Browne genötigt, sich im allgemeinen auf englische Übersetzungen der von ihm angeführten Literaturproben zu beschränken. Dies hat ihn wohl in erster Linie dazu geführt, auch die poetische Form in seinen Übersetzungen wiederzugeben, und gerade dies ist ihm vortrefflich geglückt. Ich könnte mir denken, daß ein gebildeter Laie, der kein Wort Arabisch oder Persisch versteht, das Buch mit ebensoviel Genuß lesen könnte wie der Fachmann. Bei letzterem tritt allerdings noch die Bewunderung für die Treue der Wiedergabe hinzu. Auch die beiden letzten Bände sind reich an schönen poetischen Übertragungen der hier auf Persisch zitierten Stellen.

Der erste Band behandelt die Entwicklung der persischen Nation und Literatur von den ältesten geschichtlichen Zeiten bis Firdousi. Band II führt von Firdousi bis Sa'di, also die erste Hälfte der klassischen Periode. Band III schildert die Mongolenzeit, 1265—1502, d. h. politisch bis zur Begründung des unter den Sefeviden wieder geeinigten Perserreiches. In diesem Bande wird die sonst wenig beachtete schiitisch-theologische Literatur der Sefevidenzeit einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Band IV führt den Leser bis zum Jahre 1924. Mit dem Abschluß des letzten Bandes, der, wie gesagt, noch besonders besprochen werden soll, hat Browne sein großes Lebenswerk beendet. Er hat damit ein monumentum aere perennius regalique situ pyramidum altius errichtet, das auf absehbare Zeit die Grundlage aller zusammenfassenden Betrachtungen der Literatur im Zusammenhange mit der Geschichte Persiens bilden wird. Zwar werden im einzelnen viele Ergänzungen und auch manche Berichtigungen erfolgen, aber diese werden das Gebäude nur stützen, nicht stürzen.

Mit der Vollendung dieses Werkes waren die Kräfte des Meisters erschöpft. Ein schweres Herzleiden warf ihn nieder und verbot ihm, jemals wieder an die Arbeit zu gehen. Wenn 1925 doch wieder eine erhebliche Besserung eintrat, die ihm zwar nicht seine Arbeitskraft, aber doch seine Lebensfreude und seinen Humor wiedergab, so hatte er dies wohl in erster Linie seiner Gattin zu verdanken, deren „companionship" vielleicht mehr noch als ihre Pflege ihn dem Leben zurückgab. Es ist gerade ein Jahr her, daß ich die Freude hatte, ihn noch einmal zu sehen und seine anregende Gesellschaft zu genießen. Ich hatte ihn auf seiner schönen Besitzung Firwood in Cambridge besucht und einen sonnigen Sommersonntag bei ihm zugebracht. Stundenlang saßen wir auf dem Rasenplatze an seinem Hause. Er war so lebhaft wie immer, mitteilsam und voller Interesse, seine Anekdoten bald auf Englisch, bald auf Persisch erzählend. Nur daß er im Liegestuhl lag, deutete auf seine geschwächte Gesundheit. Er lud mich ein, in diesem Juni oder Juli wiederzukommen und einige Wochen bei ihm zuzubringen. Als ich ihn schließlich gegen Abend verließ, war ich nicht ohne Hoffnung für seine weitere Genesung. Freilich hing sein Leben an einer Persönlichkeit, seiner klugen und liebenswürdigen Frau. Da sie viel jünger war als er, konnte sie wohl der Anstrengung der hingebenden Pflege gewachsen sein. „Be sure to come next summer!" rief sie mir noch nach.

Wenige Wochen danach erhielt ich die Nachricht von ihrem Tode. Es war mir sofort klar, daß Browne ohne sie nicht lange am Leben bleiben würde. Er folgte ihr Anfang Januar 1926.

Ich habe in Browne nicht nur den Gelehrten, sondern nicht minder den Mann von Herz und Charakter geschätzt. Auch uns Deutschen ist er durch Krieg und Propaganda hindurch ein treuer Freund geblieben. Er hat sich hierin nicht beirren lassen, auch da, wo er selbst für seine Gesinnung, die er nie verbarg, zu leiden hatte. Mancher deutsche Orientalist hat von ihm die vortrefflichen Ausgaben orientalischer Texte des Gibb Memorial Fund, den er verwaltete, als Geschenk erhalten. Diese willkommenen Gaben hat er auch nach dem Kriege wieder seinen deutschen Freunden zukommen lassen. Eine solche Haltung erforderte in England bis vor kurzem nicht unerheblichen persönlichen Mut.

Ich hätte noch vieles über Brownes wissenschaftliche Seite zu sagen, doch will ich den mir

gewährten Raum nicht zu weit überschreiten. Die Leser der OLZ werden in der Aprilnummer der Zeitschrift der Royal Asiatic Society einen schönen Nachruf aus der Feder seines früheren Schülers und späteren Kollegen Professor R. A. Nicholson finden, der wohl in erster Linie dazu berufen scheint, das Werk Brownes als Forscher und als Universitätslehrer fortzusetzen.

Zum *Šahrastānīhā i Ērānšahr.*

Von Jehangir C. Tavadia, Hamburg.

So nenne ich den Text, der in *Pahlavi Texts* (ed. by Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp-Asana, Bombay 1897), S. 18—24 zu finden ist. Der Herausgeber hat ihn *Šahrīhā i Ērān* genannt. Dieser Titel ist sicher falsch, obgleich er allgemein übernommen worden ist. Denn der Text handelt nicht über *Šahrīhā*, sondern über *Šahrastānīhā*. Und diese beiden Worte sind sicher keine Synonyma — in mp. Der Fehler ist augenscheinlich darauf zurückzuführen, daß man nicht auf den Unterschied der Bedeutung von *šahr* im np. und der im mp. geachtet hat. Im mp. bedeutet *šahr* Land und nicht Stadt. An dieser Stelle erwähne ich nur die Punkte, die von meinen Vorgängern, wie Blochet und Modi, die den Text vollständig behandeln, und wie Marquart, der ihn gelegentlich zitiert, falsch verstanden oder nicht gewürdigt worden sind. Ich behalte die Zählung des Herausgebers bei. Die Titel der iranischen Bücher gebe ich in der üblichen Abkürzung, während ich die der übrigen Bücher ausschreibe.

Die Städte sind in vier Gruppen durch Benennung der vier Hauptteile des Reiches: *pa kust i Xᵛarāsān, pa kust i Xᵛarbarān, pa kust i Nīmrōž* und *pa kust i Āδurwāδγān*, geteilt. Der Text ist verdorben, manchmal ist die richtige Reihenfolge der Städte unterbrochen, die ich hiermit wiederherstelle: I. 2—20; II. 21—27, 54—57, 31—32 [33]; III. 34—53; IV. 58—59, 28—30; — [60]. Am Ende eines jeden Teiles redet der Verfasser von einer Gruppe von Städten zusammenfassend. Hier ist der Text nicht immer klar; vielleicht handelt es sich dabei um spätere Zutaten.

2. Siyāvaxš erscheint hier als Erbauer der Stadt *Samarkand*, was sich aus folgendem erklären läßt: Bekanntlich ist er der Erbauer des (mythischen) *Kang-diž*, des Schlosses von *Kang* (G Bd. 209. 8 f.; V Yt. 3. 25; Šn. Vullers 2. 1720 ff., letzteres mit geographischen Einzelheiten, die mit G Bd. 198. 9 f. = K 70. 3 zu vergleichen sind), und *Khang* ist eine chinesische Bezeichnung für *Samarkand* (Tomaschek, Zentralasiatische Studien, S. 135, *Sitzungsberichte, Wien* 1877).

7. *„uždēst-čār-ē i šiv*, ein Götzentempel des *Śiva*“. Wenn diese Lesung richtig ist, dann ist die Erwähnung des *Śiva* nicht ohne Interesse. Eine Münze von Ōhrmazd II. zeigt diesen Gott mit dem Bullen (Paruck, *Sāsānian Coins*, S. 90; s. Münze 183). *ē i šiv* kann auch als *šān* gelesen werden. Dann würde es bedeuten: „ihre (der *Dēw*) Götzentempel“.

8. Der Name der Stadt (?) ist nach leichter Korrektur *Āvāžaγ* zu lesen; arm. *Dzin Avazak*, np. *diž i Āvāza*. Die Botschaft des Spandiyāδ lautet folgendermaßen: *„nēžaγ i man bē nigīrīδ, har kē pa nēžišn i īn nēžaγ bē nigīrēδ, čē andar ō Ērānšahr duwārēδ.* Sehet doch meine Lanze! Wie wird der in das Königreich Iran einfallen, der immer auf den Stich dieser Lanze sieht?“

18. Ich lese: *„šahrastān Kōmis Panjbur* (?) *i Aži Dahāk paδ šawastān karδ*. Panjbur(?), Aži Dahāk's Haremsvorsteher, gründete die Stadt *Kōmis*“ (Vgl. 49). Die letzten Worte sind mir nicht klar.

19. *„šahrastān 5 (panj) Xusrav i Kavāδān ka(rδ); Xusrav-šāδ (u) Xusrav-mostāwāδ u Visp-šāδ-xusrav u Hubōy-xusrav (u) Šāδ-farraxᵛ-xusrav-karδ nām nihāδ.* Xusrav, Sohn des Kavāδ, gründete fünf Städte; er nannte sie . . . . .“ Wegen der ersten, zweiten und letzten Stadt vgl. Yāqūt's *Xusrav-šāh* (l. ᵒšāδ, 2. 443), *Xusravābāδ* (2. 441) und *Xusravjird* (= ᵒkarδ, 2. 441).

20. *frasp-ē* ist vielleicht Mauer. *šah-arašn* ist np. *šāhraš* (aus *šāh* + *araš*). *dastkarδ* ist weder 'Griff', wie Modi und seine Nachfolger wollen, noch die Stadt 'Dastkarδ', wie Blochet annimmt, da sie im Westen liegt. Das Wort heißt Ansiedelung, Grundstück, Landstrich, vgl. *deh u dastkarδ* (Kn S. 4. 19) und *dastkarδ u vyāγ* (AVn. 15. 10 f.). Die Pahlavī Übersetzung, V. 5. 10 Spiegel 36, gibt dieses Wort als Glosse für *vīs* (*vīsa*) und *xānaγ* für *mān* (*nmāna*). Hier ist der Unterschied zwischen *nmāna* und *vīsa* nicht derselbe wie in der Reihe *nmāna-paiti, vīsa-paiti, zantu-paiti* usw. Beide Worte müssen hier ‚Wohnung' bedeuten; *nmāna*: gewöhnliches Haus, *vīsa*: etwas besonderes, Herrenhaus, Hof. Vielleicht ist diese Bedeutung an unserer Stelle vorzuziehen. Die Sache wird ganz anders, wenn in Wirklichkeit *šāδ farraxᵛ-xusrav* der offizielle Name der Stadt Dastkarδ wäre, wie Herzfeld ohne Beleg angibt (*Paikuli* 164 f.).

22. Eine verdorbene Wiederholung des Vorangehenden.

25. Hieraus geht hervor, daß die Gründung des Vasallenstaates *Hērat* (*Ḥīra*) in den Tagen von Šahpuhr I. stattfand.

26. Dies gibt den Beinamen Yazdkarδ's I. als *d p r*, was zweifelsohne zeigt, daß die überlieferte Form *dafr* bei Hamza und anderen (Nöldeke, *Gesch. d. Pers. u. Arab. z. Zeit d. Sasaniden*, 72, Anm. 4) keine Entstellung sein kann.

28. „*Armāīl ēnyā až framān i Armāīl.* Armāīl oder (wörtl. andererseits) auf Befehl Armāīl's." — Die Lesung *ēnyā* ist aus Inschriften bestätigt (Herzfeld, *Paikuli* 132); Bartholomae's Lesung *ēnīh* (*Über ein sasan. Rechtsbuch* 10) ist dadurch hinfällig geworden. So hat die echte Tradition — also Pāzand — diesmal wieder etwas Richtiges bewahrt: *anyā Frahang*; *ainā* Mx, Šgv. Warum sagt Herzfeld noch immer: „The PhlB. writing is ambiguous"?

33. Dies scheint eine späte Zutat, da Yaman unter persischem Namen in 50 besprochen ist.

35. Der Name der Stadt ist *Raxvaδ* (vgl. np. *Raxvad*, *Raxad* bei Nöldeke, *Gesch. d. Pers. u. Arab. z. Zeit d. Sasaniden*, 156, Anm. 1) anstatt (?) *Haraxvaδ* aus Aw. *Haraxvaiti*, ap. *Hara(h)uvati*.

38. *šahrastān Zrang naxust vijastaγ Frāsiyāγ i Tūr karδ u-š varžāvand ātaš Karkōy ānōy nišast u-š Manōščihr andar ō Paδašxvārgar karδ* (l. *grift*) *u-š Spandarmaδ pa zanīh xʷāst u Spandarmaδ andar ō žamīγ gumēxt šahrastān awērān karδ u-š ātaš awsārδ* ..... Der einzige Fehler ist leicht zu erklären: *karδ* und *grift* haben ein und dasselbe Logogramm, oder es steht da: *k n t* (=*karδ*) für *k n p t* (=*grift*). Die Übersetzung — ohne Gewalt — muß so lauten: „Zuerst erbaute der verfluchte Frāsiyāγ, der *Tūr*er, die Stadt *Zrang*, und er legte dort das strahlende Feuer *Karkōy* an und er nahm Manōščihr in *Paδašxvārgar* gefangen und er verlangte Spandarmaδ zur Frau, und Spandarmaδ mischte sich in die Erde, machte die Stadt wüst und sie löschte das Feuer aus ..." Diese Gefangennahme von Manōščihr ist bekannt, auch GBd. erzählt dieses Ereignis, sogar zweimal 211. 13 ff., 231. 5 ff.; das übrige ist etwas Neues.

39. Dies scheint eine Interpolation zu sein. Die Stadt *Karmān* ist nichts anderes als die Stadt *Vēh-arδašīr* (Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* 304 ff., Schwarz, *Iran im Mittelalter* 221). Da aber über diese im folgenden gesprochen wird, muß *Karmān* irgendeinen anderen Ort bezeichnen. Wir können an *Sīrayān*, die frühere Hauptstadt der Provinz, denken; aber in *Nāmayīhā i Manōščihr* ist diese Stadt immer unter ihrem eigenen Namen erwähnt, und die geographische Lage paßt nicht mit der gegebenen Reihenfolge. Auch den Gründer der Stadt, Pērōž(ān) Karmān-šāh, kennen wir nicht.

46. Der Beiname Ōhrmazd's I. ist hier mit *t g* gegeben, was im *Frahang* mit *nēv* (*nēw*), der Held, wiedergegeben ist. Man hat angenommen, daß *t g* kein Logogramm, sondern ein iranisches Wort ist — *tak*, *takīk*. Darüber habe ich meine Bedenken: das Wort *tagī* (d. h. *takīk*) rezitiert der Priester täglich mehrere Male in seinem Gebet (*Srōš bāj*), und daher ist anzunehmen, daß *t g* ein anderes Wort ist. In Turfān-Pahlavī finden wir nur *nēv* (*nēw*). Salemann (*Manichäische Studien* I. 99) liest *t b* statt *t g* und Andreas hat im Pahlavī-Psalter die richtige Form gefunden. Ähnliche Schreibfehler weist das Logogramm von *gandom*, Weizen, auf, *a g* statt *a b* (Fr. Müller [?] WZKM [?], aber man ist ihm nicht gefolgt). — Was wir zu beachten haben, ist, daß *dilēr* und *marδāna* (Nöldeke, a. a. O. 43. Anm. 2) bloße Übersetzungen aus dem Arabischen und nicht ursprüngliche Beinamen sind — auch wenn Herzfeld, der den Text kennt (er zitiert Modi, als ob er ihn enthielte), nur sie angibt (*Paikuli* ... 41).

51. Der Name der Stadt ist nicht klar.

52. *Askar* ist der arabische Name des Ortes, und wenn wir die zweite Stadt *Vēh-arδašīr* lesen, befinden wir uns wieder im Westen. — Die Worte nach *u-š* lese ich „*ōδāγ i Arang*, Quelle des Tigris" (vgl. G Bd. 208. 13 f., Pahlavī Übersetzung V. 1. 20, Spiegel 77). Sollen wir auch *Gay* (*Ispahān*), 53, nach dem Westen verlegen?

60. Dies ist eine späte Zutat, wie wir aus der isolierten Stellung schließen können.

Ein Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittel-Asiens[1]

Von O. Stein, Prag.

Mit Neid konnte bisher der Asienforscher, insbesondere der Indologe, auf ein Werk wie Wreszinskis Ägyptischen Bilderatlas blicken. Während fast ein Überfluß an Darstellungen und Reproduktionen asiatischer Kunst zu herrschen beginnt, eine Zeitschrift der andern die Existenz erschwert, die Fachkreise selbst die Übersicht verlieren, liegt das Wissen um jene Dinge, die zum asiatischen Menschen gehören, wie er gelebt hat, wie er gewohnt hat, wie er gekleidet war, welche Geräte er benutzt hat, sehr im Argen. Das, was die klassische Philologie „Privataltertümer" nannte, ist nur die notwendige Ergänzung jenes Bildes, das der Historiker aus literarischen oder monumentalen Quellen gewinnt, es ist die Wirklichkeit jenes antiken Menschen, der sonst das bleiben muß,

1) Le Coq, A. v.: Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Mit 255 Abbildungen. Berlin: D. Reimer 1925. (107 S.). 4°. Rm. 30 —.

was er ohne Heranziehung dieses Illustrationsmateriales ist: eine leblose Figur, eine papierene Rekonstruktion.

Aber abgesehen von diesem speziellen Wert für eine Wissenschaft, bietet ein Buch, wie es jetzt v. Le Coq den Asienforschern vorlegt, einen höchst wichtigen Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte. Wie fruchtbar einmal eine Reihe von Bilderatlanten der antiken Welt sich auswirken könnte, läßt sich nur aus den vorsichtigen Andeutungen v. Le Coqs entnehmen (z. B. Fig. 78, Miniatur aus einer Pariser Bibelhandschrift um 845 n. Chr.). Der Verf. spricht es selbst aus, daß sich die Forschung auf diesem Gebiete noch sehr in den Anfängen befindet; nicht nur die Verstreutheit des Materials trägt die Schuld, vielleicht noch mehr der hohe Preis der Publikationen, die nicht einmal in allen Bibliotheken vorhanden sind (z. B. Sir Aurel Steins Serindia), dann aber eine gewisse Abgeschlossenheit der einzelnen Disziplinen. Vor allem wäre die klassische Archäologie berufen, das in den Expeditions-Ergebnissen vorliegende Material, wie es v. Le Coqs große Publikation der buddhistischen Spätantike darbietet, historisch und stilgeschichtlich zu untersuchen, und es ist keine übertriebene Behauptung, daß damit für die Beziehungen von Ost und West eine solide Grundlage geschaffen würde.

Schon in der kurzen Einleitung, die, wie das „anspruchslose Bilderbuch", in der Zeit des Umzuges der Abteilungen im Preußischen Völkerkundemuseum und der Aufstellung der neuen Turfansäle daselbst entstanden ist, skizziert v. Le Coq die Wellen gegenseitiger Beeinflussung des Orients und Occidents. Die in älteste Zeiten zurückreichenden Verbindungen durch den Handel, an denen auch China und — durch Vermittlung in Südrußland wohnender Völkerschaften — die klassische Welt beteiligt waren, bereiteten das nach Alexanders Eroberungszug einsetzende Vordringen hellenistischer Kunst und Kultur nach Ostiran, Indien westlich des Indus, nach dem Panjāb und andere Gebiete im NW Indiens vor; von hier aus beginnt der Siegeszug des Buddhismus über Kaśmīr und Afghānistān nach Turkistān, China, Korea, Japan sowie nach Hinterindien und die Inselwelt[1]. Die neue Kunst — die vorhergehende Periode dürfte doch wesentlich achämenidischen Charakter gehabt haben — brachte nicht nur eine Bereicherung und Änderung des Buddhatypus, sie vermittelte auch neue Techniken, z. B. die Steinmetzkunst. Dieser Welle von West nach Ost folgte zu Ausgang des Altertums die Gegenwelle der Völkerwanderung von Ost nach West; sie, deren Vorboten im Osten lange vorher schon erschienen waren und das Staatenbild Ostasiens und Indiens tiefgehend geändert hatten, darf nicht nur als ein zerstörendes Phänomen gewertet werden: unter den Völkern dürften die Alanen, die sich in Portugal und Frankreich ansiedelten, manches östliche Gut mitgebracht haben. Und wiederum erfolgt ein Gegenstoß: die Araber führen dem Osten (und Westen) die aus Byzanz und Persien entlehnten Kulturelemente zu; das Zeitalter der Kreuzzüge rezipierte wohl mehr östliche Güter als es westliche nach dem Osten leitete. In derselben Richtung waren die östlichen Wikinger tätig, die aus Rußland und Konstantinopel Kulturgüter mit sich brachten.

China hat durch die bis zum 8. Jahrh. n. Chr. hauptsächlich aus Indern, Iraniern und Tocharern bestehenden Völkerschaften Ostturkistāns die Bekanntschaft mit der Gandhārakunst gemacht, aber es verstanden, derselben seinen Stempel aufzuprägen. In der Zeit der T'ang-Dynastie (600—900 n. Chr.) vermag China den Völkern Ostturkistāns, die an die westlich beeinflußte Kunst gewohnt waren, das chinesische Element näher zu bringen, aber eine sichtliche Sphäre seiner Kultur schafft es sich im Osten, in Ostasien und Hinterindien. Als sich im 8. Jahrh. das tatkräftige Volk der Uiguren in Ostturkistān festsetzte und im 10. Jahrh. das ganze Land unterworfen hatte, übernahm es in der Skulptur das hier noch vorhandene hellenistische Vorbild, wenn auch abgewandelt, in der Malerei hingegen war China sein Lehrmeister. Kulturell den Mongolen überlegen, besetzten die Uiguren die Ämter, durchsetzten das mongolische Volkstum mit uigurischem Blut; als aber die Mongolen bis nach Mitteleuropa vordrangen, da vermittelten sie dem Westen vielleicht manche Errungenschaft des Ostens, unter anderem wahrscheinlich den Buchdruck mit beweglichen Typen.

Die bildlichen Darstellungen sind eine so reiche Quelle, daß die einzelnen Kapitel, unter denen v. Le Coq seine feinen Beobachtungen subsumiert, nur eine Auslese darstellen. Wenn von der Kleidung der Männer und Frauen die Rede ist, so mag der Kulturhistoriker daran seine Freude haben; der Ethnologe aber wird diesen Bildern eine andere Seite abgewinnen können; der Kunsthistoriker dürfte auf seine

1) Vgl. A. v. Le Coq: Die Brücke zwischen dem Hellenismus und dem Chinesentum (Velhagen & Klasings Monatshefte, 38. Jahrg., 1923/24, 2. Bd., S. 409—421; W. Weber, Der Siegeszug des Griechentums im Orient (Die Antike, Bd. 1, S. 101—145). Nur bibliographisch bekannt ist mir Marquet de Vasselot, Quelques exemples des relations artistiques entre l'Orient et l'Extrême-Orient (Mélanges G. Schlumberger, Paris 1925, tome II).

Rechnung kommen, denn z. B. der Maler aus der „Höhle der Maler“ (Fig. 4) sieht aus, als wäre er aus Ägypten nach Qyzil ausgewandert. Für die Männertracht läßt sich ostsassanidischer Ursprung wahrscheinlich machen, für die Frauentracht nicht; aber der Historiker der Mode wird bei Betrachtung der letzteren (hauptsächlich von Fig. 19) überraschende Vorläufer moderner Zeiten finden; so schaut die Kleidung der Fig. 19 wie ein Kostüm aus, die Damen der Fig. 22 sehen einer mittelalterlichen deutschen Rittersfrau zum Verwechseln ähnlich. Die Waffen waren Panzer, Helm, Schild, Schwert (Dolch, Säbel), Keule, Wurfaxt, Wurfschlinge, Bogen und Pfeil (beide mit Köcher). Zur Ausrüstung des Helden gehörte auch die Fahne, die Geißel für den Reiter, der auch Steigbügel benutzte. Für jedes dieser Rüstungsstücke läßt sich eine kleine Kulturgeschichte schreiben, und das tut der gelehrte Verf., leider nur zu kurz. Der Indologe wird hier besonders dankbar sein müssen; zwar kennt man Namen genug für die Kriegertracht, aber eine lebendige Vorstellung fehlt und man darf wohl aus dem hier gebotenen Abbildungsmaterial auch für Indien manchen Rückschluß ziehen.

In dem letzten Abschnitt faßt v. Le Coq Gemälde, Skulpturen und Architektur zusammen. Um nur ein Beispiel zu geben: der Drache, das frühere „Staatstier“ Chinas, leitet sich von hellenistischen Hippocampen, Tritonen und anderen Seetieren und Seegöttern her, die die Gandhārakunst übernommen und dem fernen Osten weitergegeben hat. Der Ganymed des Leochares, des Skopasschülers, erscheint in Afghanistān auf einer Skulptur als Garuḍa, der schlangenfeindliche mythische Vogel und Reittier Viṣṇus, wie er eine Schlangengöttin entführt, er läßt sich auf einer sassanidischen Goldvase des Wiener Museums und in — Qyzil in der Kassettenhöhle wiederfinden. Das kīrtimukha genannte Relief, ein Kopf mit breiter Nase, hervorquellenden Augen, großem Mund, meist mit vorgestreckter Zunge wird von dem Verf. überzeugend auf das Gorgoneion zurückgeführt; bis nach Java (dort Banaspati genannt) und China hat sich diese aus Terrakotten bekannte klassische Schöpfung als wirksames Vorbild erwiesen, auf Wandgemälden Turfans findet es sich als wasserspeiender Dämon wieder. Geradezu frappierend ist die Verknüpfung von Holbeins Totentanz mit einem Gemälde des Rotkuppel-Tempels zu Qyzil (Fig. 226, um 700?); wenn auch das Bild selbst keine Aehnlichkeit aufweist (Tänzerin und Tod), so läßt sich gedanklich wohl die Verbindungslinie ziehen. Und welchem Kulturkreis wäre es naheliegender gewesen, die Freuden dieser Welt als dem Leiden, das Leben dem Tode unterworfen darzustellen als dem buddhistischen? Als Vermittler würden, nach v. Le Coqs Vermutung, die Manichäer in Betracht kommen. In der Architektur scheint Persien maßgebend gewesen zu sein, das hat — wie oben angedeutet — schon für die vor den Maurya liegende Architekturperiode Indiens gegolten, das scheint auch für Ostturkistān bis China richtig zu sein; das Laternendach und der Kuppelbau finden sich heute noch.

Aus seinen reichen Schätzen an Material und Kenntnissen hat v. Le Coq nur eine Auslese gegeben; vieles hat er wohl unterdrückt, was den Lesern manche interessante Überraschung bereitet hätte[1]. So dankbar man diese wertvolle Publikation begrüßen mag, der Verf. entgehe nicht dem Vorwurf, daß er so sparsam gewesen ist; wo einmal der Anfang gemacht ist, heißt es weitergehen: es fehlt ein indischer Bilderatlas. Niemand hat reichere Quellen zur Verfügung, niemand ist geeigneter für eine solche Aufgabe. Und darum sei hier öffentlich wiederholt, was Ref. des öfteren dem Verf. privat nahegelegt hat: v. Le Coq schenke uns einen indischen Bilderatlas.

Milarepa[2].

Von A. H. Francke, Berlin.

Diese Arbeit Bacots wird gewiß von allen Freunden tibetischer Studien freudig begrüßt werden. Hier bekommen sie doch nicht nur eine kleine Kostprobe aus einem Gebiet der tibetischen Literatur, wie so oft schon, sondern ein vollständiges Werk, und noch dazu eins, welches glatt und angenehm zu lesen ist, ohne daß dem Leser auf jeder Seite ein paar Sätze zugemutet werden, die ebenso geheimnisvoll sind, wie man sich den orientalischen Grundtext nur irgend vorstellen kann. Bacot hat zu seiner Arbeit aber auch eingeborene Gehilfen gehabt, die sich brauchbar erwiesen: einen Geshe Kachen Dongrub, welcher die zwei tibetischen Manuscripte von Anfang bis Ende verglich, und einen Lama Dousamdap (?) Kazi, welcher für die beiden letzten Kapitel sogar eine englische Übersetzung lieferte. Obgleich ich nicht in der Lage bin, die gegebene Übersetzung mit dem tibetischen Text zu vergleichen, da derselbe

1) Darf man etwa die devatā-Figuren aus Chotscho (Fig. 180—186) mit den „Tanten“ des Athener Museums vergleichen?

2) Bacot, Jacques: Le poète tibétain Milarépa, ses crimes, ses épreuves, son nirvana, traduit du Tibétain avec une introduction et un index. Quarante bois de Jean Buhot, d'après une iconographie tibétaine de la vie de Milarépa. Paris: Bossard 1925. (302 S.) 8° = Les Classiques de l'Orient. 30 — Fr.

nicht beiliegt, habe ich doch die Überzeugung gewonnen, daß die Übersetzung zuverlässig ist.

Mit Milarépa's Namen sind zwei tibetische Werke verknüpft: das Glu-abum, „die 100000 Lieder" und das rNam-thar die „Lebensgeschichte" des Dichters. Es ist das letztere Werk, verfaßt von seinem Schüler Ras-chung, welches hier in französischer Übersetzung vorliegt. Von den „100000 Liedern" welche Bacot übrigens höher bewertet als das „Leben", hat uns Jäschke die erste Probe beschert; ihm folgten Rockhill, Graham Sandberg und Laufer. Nach einer Einleitung, in der über die Besonderheiten der Schule des Milarépa, — welche übrigens noch besteht, — und seine Stellung im Lamaismus geredet wird, folgt die Lebensbeschreibung des Helden, eigentlich eine Selbstbiographie. Denn Ra-schung läßt den Dichter als Erzähler seiner Geschichte auftreten und fügt von sich aus nur wenige Worte jedem Kapitel bei. Erst erzählt Ras-chung, wie Milarépa dazu gebracht wurde, über sein Leben zu reden, und dann berichtet er nach jedem Kapitel von der Wirkung der Worte des Heiligen auf seine Zuhörer. Zum Schluß behält Ras-chung des Wort ganz und gar, um vom Tode Milarépas zu berichten. Es ist sehr nützlich, daß die Worte Ras-chungs und die Milarépas im Druck durch zweierlei Typen unterschieden worden sind.

Der erste Teil des Buches handelt von den Verbrechen Milarépas. Daß dieser als Jüngling einen Kursus im Zaubern durchmachte, wird ihm nach tibetischer Auffassung noch nicht als Sünde angerechnet. Die Sünde bestand vielmehr darin, daß er seine Zauberkunst dazu anwandte, sich und seine Mutter an den Verwandten, die ihnen ihr Gut genommen hatten, zu rächen. Mit Hilfe seiner Zauberkraft gelang es ihm, 35 seiner Verwandten umzubringen, und bei einer anderen Gelegenheit, ihnen die Ernte durch Hagel zu zerstören.

Die Süßigkeit des Rachegefühls hielt nicht lange an; Milarépa wurde vom Beruf des Zauberers angeekelt und fortgetrieben. Ihn zog es zum Bessern. Er wollte ein Heiliger werden. So begab er sich zum Gelehrten Mar-pa, der, wie jedermann wußte, eine erhabene Lehre mitzuteilen hatte, und flehte um Belehrung.

Dazu kam es nicht so bald, denn für Milarépa galt es zunächst, noch Buße zu tun für die schwarze Magie (Magie, mit der man anderen schadet), welche er getrieben hatte. Und die Buße war lang und schwer. Der Schüler bekam nacheinander Türme zu bauen, welche immer vor der Vollendung vom Auftraggeber zerstört wurden. Der erste Turm hatte den Grundriß eines Kreises, der zweite den eines Halbmonds, der dritte den eines Dreiecks, und der vierte den eines Vierecks. Diese Arbeit, welche viele Jahre lang dauerte, brachte dem Geprüften schwere Wunden auf dem Rücken und veranlaßte ihn schließlich zum Davonlaufen. Er kommt allerdings bald von seinem neuen Lehrer zurück, da ihm das die Entlassung bezeugende Zeugnis Mar-pas fehlt. Endlich wird die Schuld Milarépas als gesühnt anerkannt. Er darf sich als angenommen betrachten, und ihm wird nun die geheime Lehre von Marpa mitgeteilt. Von besonderen Geheimnissen ist da freilich keine Rede. Alles paßt ganz schön ins Mahāyāna-System, oder kommt dort doch schon irgendwie vor, so daß wir verwundert fragen, wie man denn Milarépa und seine Schule hat zu Häretikern machen können. Dann könnte man alle roten Sekten dorthin rechnen.

Was das Buch so anziehend macht, ist der frische Ton der Erzählung und das echt tibetische Kolorit der Vorgänge. Marpa als grober Pädagoge, als wütend drohender Hausherr und dabei doch als tief schürfender Philosoph ist eine so außergewöhnliche Figur, daß sie es jedem Orientalisten antun muß. Dazu das Leben der Eremiten in den einsamen Tälern, der Eremiten, die aber doch noch wie Marpa am Familienleben mit Frau und Kind festhalten, ist so seltsam, daß wir gern einmal einen Blick da hinein tun.

In betreff der eingestreuten Lieder bemerke ich, daß sich auch hier einiges findet, was an Milarépas mGur-'abum und schließlich an die religiöse Volksdichtung von Ladakh erinnert. So hat das Lied S. 151, 2, zunächst eine Anspielung an den „Löwen mit der Türkisenmähne", dann eine solche an die „Tigerin", darauf eine an den „Garuḍa" und zum Schluß eine an den „Geier", ebenso S. 154—56 (vgl. Hochzeitslieder I und II). Auch sonst finden wir in diesen Liedern häufig den Gebrauch der volkstümlichen Parallelismen (siehe z. B. das Lied von der „Unbeständigkeit" S. 182, 3), welche der indisch-buddhistischen Dichtung fremd sind.

Man mag fragen, ob wohl all das Erzählte auf Wahrheit beruht, und ob nicht hier und da Mythologisches hineinspielt. Nun, im Großen und Ganzen dürfen wir wohl dem Bericht trauen, obgleich die Mythologie manchmal deutlich kenntlich wird, wie z. B. bei den Türmen, deren Grundrisse an die Kontinente der buddhistischen Kosmogonie erinnern. Vielleicht hängt der Abschnitt vom Bau der Schloßtürme zu religiöser Sühne überhaupt mit alten Bonpoideen zusammen. So spielt der Bau eines Schlosses als gutes Werk eine große Rolle im Zer-myig der Bonpos.

Auch die Illustration des Buches ist sehr gelungen. Man hat drei tibetische Gemälde aus Bacots Besitz in die einzelnen Szenen zerschnitten und diese in der Art mittelalterlicher Holzschnitte wiedergegeben.

Dr. Sven Hedin's „Southern Tibet".

Von F. M. Trautz, Berlin.

I.

Mit seinem großen Werke „Southern Tibet", „Discoveries in former times compared with my own researches in 1906—1908," Stockholm 1917—1922, hat Dr. Sven Hedin seinem Lebenswerk endgültig wissenschaftlichen Charakter aufgedrückt[1]. Es kann in unserer spezialisierenden Zeit für sein Sondergebiet, Tibet, eine Bedeutung beanspruchen, wie sie etwa für Asien vor bald hundert Jahren Carl Ritter's großes „Asien"-Werk besaß, das heute noch eine Fundgrube ersten Ranges darstellt. In bezug auf Gründlichkeit und Methode musterhaft, wird auch Sven Hedin's Southern Tibet auf Jahrzehnte hinaus eines der wenigen großen Standwerke für die historische Geographie Zentralasiens bleiben. Seine Bedeutung erscheint damit jedoch keineswegs erschöpft (s. „Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Kleinfunde Sven Hedin's in Lou-lan", behandelt von August Conrady, Stockholm 1920); sie erstreckt sich vielmehr auch auf das historische, namentlich religionsgeschichtliche, buddhologische und ethnographische Gebiet, und zusammen mit den Ausgrabungen Albert v. Le Coq's und Sir Aurel Stein's müssen auch Sven Hedin's Funde von der zentralasiatischen kulturgeschichtlichen und technologischen Forschung mit herangezogen werden.

Es sind schon einige vortreffliche Besprechungen erschienen, z. B. die von P. Fickeler in den Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft in München, Bd. XVIII, 1. u. 2. Heft 1925 u. a. m. Ferner sorgt ein ausgezeichnet ausgestatteter, vom schwedischen Generalstabe unentgeltlich erhältlicher Prospekt mit Karten und Bildbeigaben und ausführlicher Inhaltsangabe der neun Text- und drei Tafelbände dafür, daß sich jeder ernstlich Interessierte eingehend über das Werk orientieren kann. Es kann daher die in der OLZ mit Recht in jeder Besprechung verlangte „Inhaltsangabe" des großen Werkes hier kurz gefaßt werden:

Bd. I. Lake Manasarovar and the sources of the great Indian rivers. — From the remotest antiquity to the end of the eighteenth century. XXXII and 293 S., 1 Abb. und 53 Karten.

Bd. II. Lake Manasarovar and the sources of the great Indian rivers. — From the end of the eighteenth century to 1913. XII und 330 S., 82 Abb. und 24 Karten.

Bd. III. Transhimalaya. XI und 369 S., 99 Abb. und 31 Karten.

Bd. IV. Kara-korum and Chang-Tang. XI und 428 S., 160 Abb., 9 Photo-Panoramas und 24 Aquarelle.

Bd. V. Zur Petrographie und Geologie von Südwesttibet. Von Anders Hennig. 220 S., 21 Textfig., 11 Taf. und 2 geolog. Übersichtskarten (1:5000000).

Bd. VI. Teil I. Die meteorologischen Beobachtungen, bearb. von Prof. Dr. Nils Ekholm. VII und 134 S.

Teil II. Les observations astronomiques, calculées et rédigées par Dr. K. G. Olsson. 86 S.

Teil III. Botany, by Prof. Dr. C. H. Ostenfeld.

(I) A list of the places where plants where collected by Dr. Sven Hedin. S. 11—23.

(II) A list of flowering plants from Inner Asia, collected by Dr. Sven Hedin, determined by various authors and compiled by C. H. Ostenfeld and Ove Paulsen. S. 27—100, mit 6 Abb. im Text und 8 Tafeln (I—VIII).

(III) Musci, collected by Dr. Sven Hedin, determined by V. F. Brotherus and N. Bryhn. S. 101—103.

(IV) Bacillariales aus Innerasien, gesammelt von Dr. Sven Hedin, bearbeitet von Friedrich Hustedt. S. 105—152, mit 17 Abb. (Tafel IX und X).

(V) Algen aus Zentralasien, gesammelt von Dr. Sven Hedin, bearbeitet von N. Wille. S. 153—195, mit 27 Fig. (Taf. XI).

Bd. VII. History of exploration in the Kara-korum Mountains. XII und 605 S., mit 21 Abb. und 103 Karten.

Bd. VIII. Teil I. The Tsung-ling Mountains by Sven Hedin and Albert Herrmann S. 1—88.

Teil II. Die Westländer in der chinesischen Kartographie von Albert Herrmann. S. 91—406.

Teil III. Zwei osttürkische Manuskriptkarten, unter Mitwirkung von A. v. Le Coq herausgegeben von Albert Herrmann. S. 407—431.

Teil IV. Chinesische Umschreibungen von älteren geographischen Namen. Zusammengestellt von Albert Herrmann. S. 433—452. XVI und 456 S. und 29 Karten.

Bd. IX. Teil I. Journeys in Eastern Pamir by Sven Hedin. S. 1—85.

Teil II. Osttürkische Namenliste mit Erklärungsversuch von A. v. Le Coq. S. 87—123.

Teil III. Zur Geologie von Ost-Pamir. Auf Grundlage der von Sven Hedin gesammelten Gesteinsproben. Von Bror Asklund. S. 125—180. Mit zehn Tafeln und einer geologischen Übersichtskarte.

Teil IV. Eine chinesische Beschreibung von Tibet. Vermutlich von Julius Klaproth. Nach Amiot's Übersetzung bearbeitet. Herausgegeben von Erich Haenisch. S. 1—66.

Das Goldstromland im chinesisch-tibetischen Grenzgebiete. Nach dem großen Kriegswerk vom Jahre 1781 dargestellt von Erich Haenisch. S. 67—130. Mit fünf Aufnahmen des Verfassers und drei Kartentafeln.

Teil V. General-Index. S. 1—176 (Bearbeitet von Frl. Dr. Stelzner).

Kartenmappe I. Index map of Dr. Sven Hedin's Journey in Tibet 1906—1908 by H. Byström (Scale 1:5000000).

1) S. zur Entstehung und „Fragestellung":
The Geographical Journal for April, 1909; S. 353—440 (mit Karte) Dr. Sven Hedin's Journeys in Tibet 1906—1908, enthaltend:
I. General Narrative. By Dr. Sven Hedin.
II. Discoveries in Southern Tibet. By Dr. Sven Hedin.
III. Scientific Results of Dr. Sven Hedins Expedition. By Lord Curzon of Kedleston, G.C.S.I., G.C.I.E.
IV. What we have learnt from Dr. Sven Hedin. By Colonel Sir T. H. Holdich, K.C.M.G., K.C.I.E.
V. Reply by Dr. Sven Hedin.

1. General map of Central Asia and Tibet, by H. Byström (Scale 1:7500000).
2. General map of East Turkestan and Tibet, in 15 sheets by Otto Kjellström and H. Byström (Scale 1:1000000).
3. Special map of Dr. Sven Hedin's Route through Tibet 1906—08 in 26 sheets by O. Kjellström and H. Byström (Scale 1:300000).
4. General map of the great Kara-korum Glaciers by H. Byström (Scale 1:500000).
5. Map of Dr. Sven Hedin's travels in Eastern Pamir 1894—1895 by H. Byström (Scale 1:500000).

Kartenmappe II. Hypsometrical maps in 52 sheets, with special use of Dr. Hedin's Panoramas, constructed and drawn by Colonel H. Byström. Scale 1:200000.

Atlas of Tibetan Panoramas. 105 Doppelseiten.

Es ergibt sich nun ferner aus dem vorstehenden eine, besonders im 1., 8. und 9. Bande zum Ausdruck kommende, große orientalistische Bedeutung des Werkes. Sie kommt überhaupt dem zentralasiatischen Gebiete zu, wo sich, wie die dortigen Funde beweisen, geradezu alle Gebiete der Orientalistik die Hand reichen. Es ist dem auch von Sven Hedin in hervorragender Weise Rechnung getragen. Die Abschnitte aus der Feder A. v. Le Coq's, des Sinologen Professor Dr. E. Haenisch (Leipzig) und von Dr. Albert Herrmann (Berlin) legen davon beredtes Zeugnis ab. Jeder dieser Aufsätze verlangt in seiner Eigenart als berufenen Kritiker einen Fachgelehrten. Keine spätere Kritik kann in Frage stellen, daß darin sehr erhebliche orientalistische Pionierarbeit geleistet ist.

In der vorliegenden Besprechung soll nun, und zwar auf Grund besonderer Rücksprache mit Herrn Dr. Sven Hedin und von ihm ermutigt, versucht werden, von japanologischer Seite her womöglich einige japanische Literatur zu dem gewaltigen in „Southern Tibet" behandelten Gegenstande beizubringen und zu erschließen. Herr Dr. Sven Hedin war sich der Tatsache durchaus bewußt, daß für die europäische Öffentlichkeit die japanisch geschriebene Literatur eigentlich gar nicht existiert, weil sie kaum ein Mensch bei uns fließend lesen, und bei dem großen Mangel an japanologisch gebildeten Arbeitskräften nur verschwindend wenige, vereinzelte Gelehrte sie, buchstäblich im Schweiße ihres Angesichts, „zu übersetzen" vermögen. Dazu kommt, daß für Einzelfragen, gerade auf so entlegenen wissenschaftlichen Gebieten — und es gibt bereits im europäischen Sinne ausgezeichnete Fachgelehrte dafür an den japanischen Hochschulen —, die japanische fachmännische Beratung unentbehrlich bleibt; das wird jeder, der ernstlich solchen Arbeiten nachgeht, immer wieder bestätigt finden. Sind nun die japanischen Werke schon schwer und langwierig zu erschließen, so sind sie auch noch äußerst umständlich zu beschaffen. Herr Dr. Sven Hedin hat sich mit seinen ausgezeichneten Beziehungen in Japan voll dafür eingesetzt — seit über $2^1/_2$ Jahren —, daß dem Berichterstatter japanische Literatur zum vorliegenden Gegenstand aus Japan zugesandt wird. Der japanische Buchhandel aber hat sich von den schweren Verlusten durch das Erdbeben 1923 noch nicht erholt. Wie weiter unten im einzelnen ausgeführt wird, sind unter den vor wenigen Wochen eingetroffenen, hochwillkommenen Japonica noch wichtige Lücken, von denen niemand weiß, ob und wann sie durch neue Sendungen geschlossen werden können. *So ist jede auf derartigen Voraussetzungen beruhende Berichterstattung nicht nur äußerst mühselig und zeitraubend, kommt also naturgemäß spät, sondern muß auch trotz aller Bemühungen leider meistens unvollständig bleiben; sie kann daher auch nicht mit dem Maß gemessen oder den Ansprüchen gerecht werden, wie man sie in andern längst bei uns eingeführten Disziplinen stellen darf, in denen zahlreiche Fachgelehrte tätig sind.*

Bell, der Verfasser von „Tibet einst und jetzt", Leipzig, Brockhaus 1925, berichtet (S. 241 ff.), daß zu seiner Zeit, also in den letzten 20 Jahren etwa ein halbes Dutzend Japaner in Tibet gewesen seien, darunter ein japanischer Instrukteur zur Ausbildung tibetischer Truppen, ein japanischer Theologe im Kloster Sera und der japanische buddhistische Priester Ekai Kawaguchi. Letzterer hat ein, trotz mancherlei Längen, sehr lesenswertes Buch veröffentlicht, das außer der japanischen Urausgabe auch englisch erschienen ist: „Three Years in Tibet" (Benares, London 1909). Es wäre zu wünschen, daß eine fließend geschriebene deutsche Übersetzung herauskäme, die sicherlich auf eine gute Aufnahme beim deutschen Lesepublikum rechnen könnte. Es werden in dem Buch, das auch volkskundlich und geographisch viel Anziehendes bietet, eine Menge buddhistischer Fragen behandelt. Auch zieht es in feiner Weise und niemals absichtlich den Schleier von manchen Seiten des tibetischen religiösen Lebens, deren sich der abendländische Okkultismus für seine Zwecke in unbedenklicher und vielfach durch keine Sachkenntnis getrübter Weise zu bemächtigen sucht.

Wenn es dem Berichterstatter auch leider noch nicht gelungen ist, die von Bell erwähnten übrigen Japaner festzustellen, so können doch — hauptsächlich dank Dr. Sven Hedin's eigener Mitwirkung — einige neuere Bücher von Japanern über zentralasiatische historisch-geographische bzw. buddhologische Fragen hier genannt werden. Hoffentlich wird es möglich sein, in nicht allzu ferner Zeit auch einiges vorwiegend Geographische aus japanischen Zeitschriften

oder Tagesliteratur zu erhalten. Das wichtige zweibändige Werk von Aoki Bunkyō 青木文教[1], Himitsu no kuni 祕密ノ國, das Land des Geheimnisses (Tibet), gehört auch zu den seit über zwei Jahren erbetenen Desideraten; was bisher darüber bekannt geworden ist, erweckt nicht geringe Erwartungen.

Die folgenden Werke sind nicht der Wichtigkeit, sondern der Reihenfolge des Eintreffens nach aufgeführt; sie sollen später eingehender Berichterstattung unterliegen:

1. Teramoto Enga 寺本婉雅, Uten kokushi 于闐國史 Geschichte des Landes Choten von Teramoto Enga. 171 S. 1921.

2. Hori Kentoku 堀謙德, Kaisetsu Daitō Saiikiki, 解說大唐西域記, Ta T'ang Hsiyüchi, mit Erläuterung und Erklärung von Hori Kentoku. 1140 S.; chinesischer und Sanskrit-Namen-Index, große Namen-Tafel, 2 (leider sehr kleine) Karten. 1912.

3. Hadani Ryōtei 羽溪了諦, Saiiki no Bukkyō 西域ノ佛教, Der Buddhismus in den (chinesischen) Westländern von Hadani Ryōtei. 506 S.; chinesischer und Sanskrit-Namen-Index. 3. Aufl. 1923. —

Es liegt auf der Hand, daß so umfangreiche Werke, selbst für eine kurze Charakteristik und Inhaltsangabe, den Fachgelehrten (Buddhologen, Sinologen, Tibetanisten) mit auf den Plan rufen. Für eine einleitende Vorbemerkung dürfte aber das Vorstehende genügen; die späteren Einzelbesprechungen werden in der Überschrift als im Zusammenhang mit Sven Hedin's Southern Tibet stehend bezeichnet sein. —

Im deutschen innerasiatisch interessierten Leserkreise gehört das kostspielige „Southern Tibet" i. allg. zu den unerschwinglichen Schätzen; mit nur um so größerer Dankbarkeit gedenkt man bei uns des hochherzigen Verfassers, der auch nach Deutschland, an Private wie an Bibliotheken, eine ganze Reihe von Exemplaren überwiesen hat. So ist jetzt sein größtes, reifstes Werk in Reichweite so ziemlich eines jeden Deutschen gerückt, der sich dafür interessiert oder es für seine Arbeit gebraucht. —

Dieser einleitende Abschnitt kann nicht abgeschlossen werden, ohne Herrn Dr. Sven Hedin selbst an dieser Stelle den herzlichsten Dank auszusprechen für sein großes Tibet-Werk, worin er der deutschen Orientalistik eine wertvolle Gabe geschenkt hat, und gleichzeitig auch persönlich für die gütige Unterstützung bei der Besorgung der erwähnten einschlägigen japanischen Literatur.

1) Die verwendeten chinesischen Zeichen hat in entgegenkommender Weise die Reichsdruckerei Berlin zur Verfügung gestellt.

Indische Philosophie[1].

Von Priv.-Doz. Betty Heimann, Halle a. S.

Eine glückliche Disposition hat Kafka seinem Sammelwerk „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" gegeben. Band I seiner Sammlung brachte „Das Weltbild der Primitiven" von dem Bonner Ethnologen Fr. Graebner, als II. Band folgt O. Strauß mit seiner Darstellung der indischen Philosophie. Diese chronologische Reihenfolge birgt auch eine inhaltliche: gibt Graebner eine Darstellung des Primitiven nicht nur in der Höhenlage, wie wir sie an den jetzt lebenden Primitiven beobachten können, sondern rekonstruiert er auch kühn aus dem jetzigen Stand rückwärts einen niedrigeren Stand der Entwicklung, so gibt der zweite Band der Sammlung das Bild des Primitiven in einem Stadium der Höchstkultur, wie wir es nirgendwo außer eben in Indien feststellen können. Nur in Indien ist die einzigartige Vereinigung von primitiver und Hoch-Kultur zustande gekommen, einerseits weil hier die Abhängigkeit und das Verwachsensein mit der Natur zu allen Zeiten gleich stark geblieben ist (es ist dort kaum eine technische Kultur notwendig geworden, die den Menschen aus der Abhängigkeit von der Natur befreit!), andererseits weil die geographische Lage Indien in den Jahrhunderten der Konsolidierung seiner Kultur vor fremden Einflüssen geschützt hat. In stetem Zusammenhang mit den sich immer gleichbleibenden natürlichen Gegebenheiten wird diese Kultur immer weiter verfeinert, ohne die primitiven Grundlagen zu verlassen. — So lassen sich auch auf dem Gebiet der indischen Philosophie Grundgedanken herausstellen und bis in ihre feinsten Konsequenzen verfolgen, die ihren Ursprung in primitiven Vorstellungen der Frühzeit haben. Es sind dementsprechend nur wenige spezifische Grundgedanken, die mit ihren vielfachen und komplizierten Verästelungen die Gesamtheit des indischen spekulativen Denkens darstellen. Getragen von der allen gemeinsamen Grund-Anschauung sind es gleichsam kollektivische Gedanken, die nicht einer bestimmten Zeit und dem Hirn eines bestimmten Individuums entsprungen sind. So legt auch der Inder keinen Wert darauf, die Entstehungszeit eines philosophischen Werkes und die Biographie des

1) Strauß, Otto: Indische Philosophie. München: Ernst Reinhardt 1925. (286 S.) 8° = Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. von Gust. Kafka, Abt. 1, Band 2. M. 4 —; geb. M. 5.50.

Autors festzuhalten; häufig werden die Werke, wenn überhaupt namentlich ein Autor genannt, mythischen Sehern der Vorzeit zugeschrieben oder wir finden unter den wenigen Namen historischer Autoren solche, denen man rein literarische resp. einzelwissenschaftliche Werke ebenso wie philosophische Texte zuschreibt (wie z. B. Aśvaghoṣa und Patañjali) oder man macht ein und denselben Autor zum Vertreter zweier sich diametral gegenüberstehender philosophischer Richtungen (wie es z. B. bei Gaudapāda der Fall ist). — Diese von europäischer Entwicklung so verschiedene Einstellung des indischen Geistes bedingt auch eine andere Methode der Darstellung der indischen Philosophie. Es bietet daher Schwierigkeiten, eine europäische, historisch-biographische Betrachtungsweise der einzelnen philosophischen Systeme nacheinander auf Indien anzuwenden. Strauß hat dieses Problem empfunden und es zu lösen versucht, indem er ein Kompromiß eingeht zwischen historisch-chronologischer und doxographischer Anordnung des Stoffes. Er teilt nämlich seinen Gesamtstoff ein in „Anfänge und Entwicklung der philosophischen Ideen" (1. Teil) und in „Systeme" (2. Teil). Das wäre in großen Zügen eine doxographische Einteilung, auf deren Notwendigkeit er auch im Vor- und Nachwort hinweist (Seite 15 und Seite 253). Innerhalb der Unterabteilungen dieser Hauptteile versucht er aber in chronologischer Reihenfolge vorzugehen, um das wenige uns bekannte textkritische und biographische Material nicht gänzlich außer acht zu lassen. Dieses Kompromiß zwischen den beiden Darstellungsarten führt naturgemäß zu unerwünschten Wiederholungen; so muß der Verfasser z. B. dreimal die Grundideen der Sāṃkhya-Philosophie auseinandersetzen, weil er chronologisch das Sāṃkhya in den Upaniṣaden, das Sāṃkhya im Epos und das systematische Sāṃkhya durch Einschub anderer Kapitel voneinander trennt und doch in jedem einzelnen Abschnitt eine geschlossene Darstellung der Hauptprobleme geben will. Das gleiche gilt auch von den weit auseinanderstehenden Darlegungen über den älteren und den späteren Buddhismus. — Weitere Wiederholungen entstehen dadurch, daß dieselben, durch alle Systeme durchgehenden Probleme innerhalb der einzelnen Systeme jedesmal von neuem entwickelt werden, so das Geist-Materie-Problem mit seinen spezifisch indischen Abwandlungen als Problem von Einheit und Vielheit, Ruhe und Tätigkeit, Absolutes und Relatives; so das Kausalitätsproblem, die Erlösungs- und Karmalehre, und so die in verschiedenen Systemen wiederkehrende Atomtheorie. Bei einer rein doxographischen Anordnung, wie sie dem Verfasser selbst vorschwebt und die ja auch mit dem von ihm gegebenen Material durchaus durchführbar erscheint, würden diese Wiederholungen fortfallen und damit trotz der vorgeschriebenen Kürze der Darstellung Raum gegeben sein für die Behandlung derjenigen Probleme, deren Nichtbehandlung der Verfasser selbst bedauert (z. B. Seite 150, 190, 201, 220, 225, 235, 243). — Auch an anderen Stellen, die der Autor nicht ausdrücklich hervorhebt, würde man ausführlichere Darstellungen wünschen, so z. B. über die früheste Zeit, die Ṛgveda-Periode, und über die Spätzeit indischer Philosophie im Mittelalter. Zwar sind gerade diese Epochen vielleicht mehr religiös als philosophisch orientiert, aber in Indien sind ja Religion und Philosophie fester miteinander verknüpft als anderswo, und anderenorts legt gerade Str. selbst auffallend viel Wert auf die irrationalen Momente indischen Geistes (cf. z. B. seine Stellung zum Yoga p. 202!). — Im besonderen vermißt man nun in der Behandlung der Früh-Periode, um einzelne Probleme herauszugreifen, eine etwas ausführlichere, tiefer schürfende Ableitung der durch alle Systeme sich erhaltenden Grunddogmen der Wiedergeburts- und Karma-Lehre. — Dagegen sind andere Teile ausführlicher als in einer so kurzen Darstellung zu erwarten ist, behandelt: so die bis ins Einzelne gehende Inhaltsangabe der Brahmasūtras (Seite 230 ff.), so die sprachphilosophischen Probleme (z. B. S. 168—169), so die interessanten Hypothesen über die verschiedenen Überlieferungszweige, die dem epischen und dem systematischen Sāṃkhya zu Grunde liegen (S. 129 und 177), so die Betrachtung über die Überlieferungszufälligkeiten der verschiedenen System-Variationen. Erklärbar und gerechtfertigt sind diese Ausführlichkeiten in der Behandlung dadurch, daß es sich hier um besondere Arbeitsgebiete des Verfassers handelt, über die er auch Neues und Eigenes zu sagen hat; so ist z. B. auch zu werten die besondere Betonung des Sanskritkanon gegenüber dem Pālikanon beim Buddhismus und im Zusammenhang damit seine eindringenden Ausführungen über die formale Logik.

Ebenso wie Strauß glücklich die Anti-Analogie zwischen Europa und Indien in der Gesamtdisposition betont, versucht er sich auch im Einzelnen in der Terminologie von europäischen, spezifisch belasteten Begriffen fern zu halten, obgleich er sich doch nicht scheut vor gewissen europäisch festgelegten Ausdrücken wie „Kausalitätsformel" für die buddhistische Abhängigkeitskette und vor anderen belasteten Termini wie „Korrelat" usw. Im allgemeinen aber versucht er anerkennenswerterweise die Sanskrit-

Termini in noch philosophisch unverbrauchten Ausdrücken wiederzugeben, so z. B. im Anschluß an die Etymologie Seite 13 anvīkṣikī mit „nachprüfender Forschung“ und Seite 187 saṃkalpa mit „Ordnen“, Seite 163 wird guṇa in den Wahrnehmungstheorien des Nyāya-Vaiśeṣika mit „Vorzug“ (nämlich in dem Kontakt des Sinnesvermögens mit dem Gegenstand) wiedergegeben. — Selbstverständlich entstehen bei diesem anerkennenswerten Versuche auch Übersetzungen, bei denen man anderer Meinung sein könnte: Seite 81: Kṣetrajña = Ortskenner (wie Str. mit Deussen fraglich übersetzt) oder die Übersetzung von Pṛthak resp. Pṛthaktva (S. 205, 215, 256) „mit gesonderter Unabhängigkeit und Vereinzelung“. Sehr auffällig ist die Übersetzung von Āptavacana (S. 260/61) mit „sprachlicher Mitteilung“ (cf. dazu die Ausführungen S. 168).

In all dem bisher Erwähnten hat also Strauß bewußt einen Gegensatz zu europäischen Begriffen und Methoden der Philosophie herausgearbeitet. Ein weiterer bedeutsamer inhaltlicher Unterschied zwischen europäischer und indischer Philosophie tritt bei der Darstellung von Strauß noch nicht stark genug hervor, (wenn er ihn auch andeutet), nämlich der, daß der ganze Problemkomplex, der sich an die Gottesidee anschließt und der in Europa philosophisch ausgebaut und in die Systeme irgendwie einfügbar ist, in Indien eigentlich außerhalb der Konsequenz des indischen philosophischen Denkens liegt und da, wo er in den Systemen auftritt, störend wirkt, wie Strauß selbst hervorhebt. Das indische Denken, das auf die Grundvorstellung von mechanisch wirkenden Naturgesetzen aufgebaut ist (Saṃsāra-Karma-Lehre usw.) schließt einen Gottesbegriff aus oder macht ihn zum mindesten überflüssig; so macht das Dogma von der mechanischen Emanation und Resorption der Welt und die spätere Lehre von der Ewigkeit und Selbständigkeit der Atome einen Gott in seiner Schöpferfunktion, so die naturgesetzliche Ethik der Karma-Lehre Gott in seiner Richter- und Lenkerfunktion, so der Gedanke der Selbsterlösung des Menschen einen Gott in seiner Gnadenfunktion überflüssig resp. schränkt ihn ein. Strauß fragt aber bei der Behandlung der verschiedenen Systeme immer wieder nach der Stellung zum Gottesbegriff, weil er in der Gottesvorstellung auch für Indien ein Postulat des nicht philosophisch und literarisch fixierten Volksbewußtseins sieht (bhakti!). Bei jedem einzelnen System aber gibt Strauß zu, wie philosophisch unzureichend die Verknüpfung mit dem Gottesbegriff ist, z. B. (Seite 151) Gott als Aufseher bei der automatischen Abwicklung des Karmangesetzes oder Gott als Zähler der ewigen, selbstschöpferischen Atome (S. 150/51). Ebenso weist Strauß auf die überflüssige Stellung Gottes selbst beim „theistischen“ Yoga hin. Ansätze zu einer philosophischen Ableitung des Gottesbegriffes aus dem Ātman-Begriff der Upaniṣaden, die in ihrer Metaphysik noch am nächsten von allen philosophischen Systemen dem religiösen Empfinden und deshalb einer Gottesvorstellung stehen, sind nicht durchgeführt und auch wohl kaum durchführbar (cf. H. Jacobi, Entwickl. d. Gottesidee b. d. Indern, Bonn 1923 z. B. p. 16; 22 f. — Über J.'s Versuch, den Gottesbegriff aus dem Nyāya-System abzuleiten, s. m. Referat über J.'s Buch in DLZ 1926).

Vorsichtig wie das Problem des Theismus, behandelt Strauß auch alle andern augenblicklich noch von Indologen umstrittenen Probleme der indischen Philosophie, so z. B. das Ṛgveda-Problem, ob die Göttergestalten von Mikrokosmisch-Sozialem aus ins Makrokosmische erweiterte Gedankenkonzeptionen sind oder, wie die ältere Auffassung meint, ob den Ṛgvedischen Göttergestalten makrokosmische Naturphänomene zugrunde liegen, die noch in den festgewordenen Personifizierungen durchschimmern. Ebenso vermeidet Strauß eine entschiedene Stellungnahme zu den Hauptproblemen der Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Periode z. B. zu dem noch ungeklärten Verhältnis der Begriffe Ātman und Prāṇa zueinander (Seite 39). — An anderen Stellen beschränkt sich Strauß, was bei einer so kurzen Darstellung und bei dem Fehlen der nötigen Vorarbeiten wohl auch nicht anders möglich ist, auf das Referieren, wo man gern einen Hinweis auf das Problematische oder lieber Erklärungen wünschte, so gibt er z. B. ein unkritisches Referat der nicht ohne weiteres einleuchtenden Kategorien des Vaiśeṣikasystems.

Fein differenziert und verhältnismäßig schon übersichtlich (doxographische Methode!) hebt sich bei Str. heraus, wie sich die einzelnen Grundprobleme innerhalb der Systeme wandeln und entwickeln entsprechend dem jeweiligen Stand der Gesamtforschung. So stellt Str. z. B. die Variationen des Erlösungsbegriffes dar in den verschiedenen Schichten der Upaniṣaden und im älteren Buddhismus (cf. S. 83 f., S. 89, S. 93): Die Erlösung wird zuerst kosmogonisch-transzendent erfaßt als Einswerden der feinmateriellen Einzelseele mit dem feinmateriellen Brahman, dann als Eingehen in eine höhere Wesenheit schlechthin, ferner als Befreiung der Einzelseele aus den Verstrickungen der Materie auf Grund der Identifikation der Einzelseele mit einer reingeistigen Weltseele, weiter als Erlangung der absoluten Unabhängigkeit, oder psychologisch gewendet: Erlösung = Aufgeben

der bewußten Persönlichkeit, Erlöschen der psychischen Lebensfunktionen usw.

So bietet Strauß, sowohl in der Gesamtanlage, als auch in der Behandlung der einzelnen Probleme — in höherem Maße als die in den letzten Jahren erschienenen zusammenfassenden Darstellungen des Auslands — reiche Anregung für den Indologen, reiche Anregung und allerdings auch Schwierigkeiten für den weiteren allgemein philosophisch interessierten Leserkreis.

Zum kosmologischen System in der ältesten indischen Literatur.

Von Julius v. Negelein, Erlangen.

Ich gehe von den beiden R. V. Stellen I 164. 15 und IX 86. 5 f. aus. Was die erstere anlangt, so übergehe ich die unklare Übersetzung Ludwigs; Hillebrandt und Geldner (Übers. S. 208) beziehen die erstere Stelle auf die Monate des Jahres. Das ist aber angesichts deren Bezeichnung als ṛṣi's (trotz ganz vereinzelter, entgegenstehender Beispiele) von vornherein höchst unwahrscheinlich. Auch sonst gibt die Deutung Geldner's zu Zweifeln Anlaß. Nicht um sechs Zwillingspaare (sechs Paare von Monaten), sondern um sechs Wesen, also drei Zwillingspaare, die dem Einen Sonderling gegenüberstehen, muß es sich handeln. — Nach Geldner's Übersetzung scheint sthātre = „während er feststeht", sich auf den „Siebenten" der Ṛṣi zu beziehen, was unmöglich ist, da gerade dieser, nach ihm der Schaltmonat, nicht feststeht, sondern wandert. Nach seinem Komm. handelt es sich um das Jahr, das alle Monate in sich begreift. Aber abgesehen davon, daß hier das Bild gänzlich durchbrochen wird — die Monate bewegen sich als Radspeichen, das aus ihnen bestehende Rad steht fest! — ist die gegebene Übersetzung unverständlich, denn weder Tage noch Speichen „bewegen sich zitternd", noch auch „verändern sie sich der Form nach". Die Ṛṣi sind nicht nur paarweise (Geldner), sondern alle zusammen geboren, d. h.: eines Stammes, cf. R. V. 1. 64. 4 von den Maruts: sākaṃ jajñire svadhāyā divó náraḥ. Gerade von himmlischen Erscheinungen wird die gemeinschaftliche Geburt betont: Kārttikeya ist der gemeinschaftliche Sohn der sechs Kṛttikās[1]. Geldner kann téṣām des Textes, seiner Deutung entsprechend, nur auf die Zwillinge (im Gegensatz zu dem Einling) beziehen. Das ist aber unmöglich, denn es gehört offensichtlich zu sākaṃjānām, d. h.: zu allen sieben. Der Verweis auf M. Bh. 1. 3. 146 ist dankenswert. Der mystische Vers lautet: trīṇy arpitāny atra śatāni madhye saptiś ca nityaṃ carati dhruve'smin. Gemeint ist aber nicht „das Jahr als das feste Rad", denn die Metapher stammt aus der Beobachtung des Jahreskreislaufs, sondern: „360 [Speichen] sind eingekeilt in der Mitte. Immer bewegt es sich in diesem Festen". Das „es" ist das Rad mit seinen 360 Speichen, das deutlich als madhyam bezeichnete dhruvam, der unveränderliche Mittelpunkt, die Nabe des Rades; der Komm. denkt an den periodischen Ablauf der mikro- und makrokosmischen Vorgänge und zieht das schöne alte Bild des Wasserschöpfrades heran[1], dessen Gefäße sich an einer unendlichen Kette bewegen, während die Achse still steht, um die sie sich drehen. Es handelt sich also in R. V. 1. 164. 15 mit äußerster Wahrscheinlichkeit um das Siebengestirn und seine polare Achse, die ja auch sonst als das madhyam[2] der Welt bezeichnet wird. Daß damit der Polarstern gemeint sei, behaupte ich nicht, obwohl in sthātré, das ich für den Loc. sing. eines Neutrums sthātrám halte, der Begriff des Feststehens wie des Regierens liegt. Sicher ist, daß von dem periodischen Umlauf um einen ruhenden Mittelpunkt geredet wird; ferner, daß die hier zutage tretende kosmographische Anschauung grundlegend geblieben ist bis in die spätesten Zeiten und namentlich in den Purāṇen immer wiederkehrt: um den Polarstern oder eine abstrakte „Nordgegend" bewegt sich die gesamte Himmelshalbkugel[3].

1) Es werden ganze Ahnenlisten von Sternen, die in einer Gruppe zusammenstehen, gebildet; s. u. S. 906 Anm. 1.

1) Anschauliche Beschreibung eines solchen bei E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften X (Sitzgsber. d. physik.-med. Sozietät Erlangen B. 38 [1906] S. 332). Als Bild des Makrokosmus bekanntlich weit verbreitet und von Goethe (Faust) übernommen.

2) s. A. Hillebrandt, Ved. Mythol. III 421: der Polarstern wird als „Säule" der Gestirnwelt, als brahman (d. h.: als deren magische Triebkraft; zugleich als Urgottheit), als der „Unbewegliche" (dhruva, acyuta, avyathamāna) und deshalb als Zentralpunkt (nabhya) des Weltalls bezeichnet und im Ritual zusammen mit den 7 ṛṣi, welche gelegentlich die gleiche Benennung erfahren (sapta ṛṣayaḥ = divo madhyaṃ; s. Hillebrandt a. a. O. Anm. 4), genannt. Diese Verlegung des Siebengestirns vom Norden [s. z. B. Śat. Brāhm. 2. 1. 2. 4.: amī hy uttarāhi saptarṣaya udyanti; der Norden heißt nach H. 15 (Zitat aus Pet. Wb. u. saptarṣi) die saptarṣipū[ji]tā diś] nach dem Mittelpunkt des Weltalls gehört bereits dem jungen Veda an. Es ist dies, wie ein anderer Zusammenhang zeigen wird, von besonderem Interesse: von der uttarā hat sich die dhruvā oder madhyamā diś als fünfte Himmelsrichtung abgezweigt.

3) Über die Wichtigkeit des Polarsterns im kosmologischen System muß an anderer Stelle gesprochen werden. Hier sei nur des Passus Bṛhatsaṃhitā 13. 1f. gedacht. Danach ist der dhruva (Polarstern) als nāyaka (Tanzmeister), die Nordgegend als prabhuṇā yuktā nāyikā (d. h.: als eine mit ihrem Tanzmeister als Lehrer — eben dem Polarstern — versehene Berufstänzerin) aufzufassen — yato nartakyā upadeśo nāyaka ācāryo

Er ist, wie beim Wagen der Lenker (sthātar), die treibende Kraft im Weltall, der ruhende Pol in der Flucht der Erscheinungen. Mit dem Siebengestirn erscheint er aufs engste vereinigt. Diese „sieben Ṛṣi“ sind eine mythische Einheit, die einer komplexen Beobachtung entspringt. Man erstaunt über den Mangel der hier zutage tretenden Differenzierungsgabe, welche eine so schematische, wunderliche und phantastische Sternkarte ermöglicht, wie diejenige es ist, welche der Verfasser der Bṛhatsaṃhitā vor uns entrollt[1]; über eine Gestirnauffassung, die es ermöglicht, die Arundhatī am Stern Alcor des Großen Bären zwar zunächst diesem Stern, sodann aber auch gelegentlich polyandrisch sämtlichen sieben Ṛṣi zur Gattin zu geben. Wir verstehen es unter diesen Umständen vollauf, daß Al-Birûnî nicht einen einzigen Inder fand, der ihm einen Stern aus dem „Drachen“ mit Namen nennen konnte, sobald Al-Bir. bei Betrachtung des Sternenhimmels auf ihn wies[2], obwohl eine Reihe solcher Namen für dessen Einzelsterne vorhanden war. Das gleiche gilt vom Großen Bären. Den richtunggebenden Polarstern eng umkreisend, ist er das weitaus am meisten beobachtete Sternbild. Die Namen von sieben aus der obersten Urgottheit (Brahman) emanierten Weisen gelten auch seinen Sternen. Aber nur Vasiṣṭha hat als Gatte der Arundhatī einen fixierten Platz innerhalb dieser Einheit. Die anderen Namen können wir nicht topographisch identifizieren. Besonders eigenartig ist es, daß, der Himmelsbeobachtung zuwider, ihrer je zwei zu einer Einheit zusammengefügt werden. Ath. Pariś. 52. 10, 2c—3b = Atharvamuni in Adbhutasāgara 206 = Hir. II. 19. 1 (Hillebrandt, Myth. III 421 Anm. 3) bringt Eigennamen der saptarṣayaḥ, die Śat. Brāhm. 14. 5. 2. 6 zu folgenden Komposita zusammenfügt: Gotama-Bharadvājau, Viśvāmitra-Jamadagnī, Vasiṣṭha-Kaśyapau, Atriḥ[1]. Letzterer ist der ekajaḥ, die übrigen sind die ṣáḍ yamāḥ, und zwar sākaṃjānāṃ devajā́ ṛṣayaḥ von R.V. 1. 164. 15— wobei der letztere Terminus sie als devarṣayaḥ gegenüber den brahmarṣayaḥ und anderen ṛṣi-Gruppen besonders hervorhebt. Sie sind als astrale Gebilde der Urgottheit, dem deva schlechthin, entsprungen. — Eigenartig ist endlich das víkṛtāni rūpaśáḥ von pāda d unseres Textes. Ich glaube, daß zu dem vorausgegangenen iṣṭáni vihitāni ein rūpāṇi ergänzt werden muß und daß der Sinn der von uns besprochenen Stelle dieser ist: die himmlischen sieben Weisen gehören dem gleichen Stamm an (sākaṃjāḥ; sie sind nämlich aus dem Brahman emaniert); sechs von ihnen sind Zwillingspaare; der siebente (Atri) steht für sich allein da; die Körper (rūpāṇi, öfter von der Materie der Gestirne gesagt) derselben sind nach göttlichen Gesetzen (bezüglich ihres gegenseitigen Abstandes usw.) verteilt und verändern sich[2], während sie um den Polarstern kreisen. — Es ist, wie angedeutet, möglich, daß auf ein siderisches Kräftezentrum hingewiesen wird, das mit dem dhruva nicht unbedingt identisch ist. Wenigstens wird er nicht als solcher bezeichnet.

Dagegen nehme ich mit voller Bestimmtheit seine auch namentliche Erwähnung in R. V. 9. 86. 5 f. an. Diese wichtige Stelle vergleicht den Soma mit dem dhruva, der, vollständig entsprechend der Terminologie der astrologischen Texte, als prabhū, d. h.: der Regent

---

bhavati. Das Siebengestirn ist das glänzende Geschmeide dieser Himmelsrichtung, das sie kreisend umgibt und den Eindruck einer einreihigen Kette von Lotusblumen gewährt, ihr dadurch Schönheit und Licht verleihend (sahäse'va), der Polarstern aber sakala-jyotiś-cakrasya .... bhrāmakaḥ (der bewegende Punkt des ganzen Gestirnkreises). Die tägliche scheinbare Bewegung des gestirnten Himmels wird also auf den Polarstern zurückgeführt, der am obersten Punkt der Weltachse steht und den Großen Bären wie die ganze (obere) Himmelshalbkugel zur Rotation zwingt; cf. die Übersetzung von Albirûnî bei Sachau I 389 f., wo allerdings die 7 alten Weisen zu Mädchen gemacht werden.

1) Der Aufgang des Siebengestirns erfolgt im Osten nach „einigen“ (!) im NO. Am meisten östlich steht Marīci, westlich davon Vasiṣṭha, im W. von letzterem Aṅgiras; darauf folgt Atri. Nächst ihm Pulastya, sodann Pulaha, später Kratu — in dieser Weise sind sie in der Richtung von O. aus einander benachbart (! Bṛh. S. 13. 4—6). Der hier zutage tretende Gedanke, daß die saptarṣayaḥ eine von O. nach W. reichende Kette bilden, erklärt die mehrfach (z. B. von Kirfel, Kosmographie 35) zitierte Stelle Ś. B. 13. 8. 1. 9: nach ihr wird die „Gegend der Lebenden“ in den Raum zwischen den Aufgang des Siebengestirns und den Untergang der Sonne verlegt; d. h.: der Mensch lebt im O. (bzw. NO.), S. und W. (der Norden ist die Gegend der Götter; häufig!).

2) s. Al-Birûnî in Sachau's Übersetzung I 241.

1) Eine gleichnamige Liste bringt eine Anukramaṇī der Naigeya-Schule der Sāmasaṃhitā (s. Weber, Ind. Stud. 17. 349) und eine Ahnenliste des Āśv. Śr. S. (12. 15. 7). Diese Identität der genannten Namen beruht nicht auf einem Zufall. Die Sterne sind ja Ahnen. Wie beim Opfer die Namen von drei ṛṣi in der pravara-Formel genannt werden müssen und die diese tragenden Persönlichkeiten im Verhältnis von Vater zu Sohn stehen sollen (Beispiel: Vasiṣṭha, Śāktya, Pārāśarya; cf. Weber, Ind. Stud. 9. 324), so greift dieser pravara, ganze Gruppen von Richtung gebenden Dauersternen zu mythischen Einheiten zusammenfassend, auch auf die siderische Namengebung über. Auch dies zu zeigen, muß einer Sonderdarstellung vorbehalten bleiben.

2) In der Anschauungswelt Indiens sind diese Sterne durchaus nicht tote kosmische Objekte, sondern Ahnenseelen, die auf dem Firmament stehen und dort (von der naturwissenschaftlichen Betrachtung völlig losgelöste) charakteristische, durch die Tradition geheiligte Symbole und Formen zeigen. „vikṛtāni rūpaśaḥ“ kann deshalb besagen sollen, daß diese Sterne „verschieden an Gestalt“, ihre weltgesetzlichen Kreise ziehen.

der Gestirnwelt bezeichnet wird. Dem prabhós te satáḥ in 5b entspricht dhruvásya satáḥ in 6b, wobei „satáḥ" den Vergleich zwischen dem Soma und dem Polarstern herstellt und zu übersetzen ist: „er [der Soma], der in Wahrheit [d. h.: in dem das Mysterium des Soma enthüllenden Vergleich] der Führer, der Polarstern ist". Als solcher ist er viśvácakṣas und vyānaśí, also mit Attributen ausgestattet, die Himmelskörper schmücken; als solchen umgeben ihn von beiden Seiten die raśmáyaḥ, worunter doppelsinnig die Fellstücke, auf und unter denen er gepreßt wird, und die Strahlen des Gestirns zu verstehen sind; als solcher herrscht er über die ganze Welt (5d) und wird, einer zweimal (5b und 6b) gebrauchten Wendung zufolge, als der von den ketávaḥ, d. h.: von der Gestirnwelt Umkreiste dargestellt. — Die hier zutage tretende kosmographische Anschauung ist also durchaus alt. Somapresse, Ölmühle, Wasserschöpfrad, Töpferscheibe — das waren die alten Prototypen des sterngeschmückten, rotierenden Universums. In ihrem Mittelpunkt aber ruhte der Polarstern.

Die „gebildeten" Cārvākas.

Ein Beitrag zur Kenntnis des indischen Materialismus.

Von Otto Strauß, Kiel.

In den Ernst Kuhn gewidmeten Aufsätzen zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients (München 1916) hat Alfred Hillebrandt den lehrreichen Versuch gemacht, die Hauptsätze eines verloren gegangenen Cārvākatextes aus den Darstellungen Haribhadras, Śaṃkaras, Mādhavas und der Sāṃkhyatexte (Nachweisungen l. c. S. 24) zusammenzustellen. Die Frage, ob es ein eigentliches Lehrbuch des Materialismus je gegeben habe oder ob es sich nur um eine Weltanschauung handelt, für deren Alter ja der buddhistische und jinistische Kanon Zeugnis ablegen, soll hier nicht erörtert werden. Was die Lehre selbst betrifft, so hat sie offenbar in vielen Schattierungen existiert, wie auch Hillebrandt andeutet und schon früher von F. Otto Schrader (Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, Straßburg 1902, S. 52 ff.) gezeigt worden ist. Die Anschauung, welche aus den von Hillebrandt zusammengestellten Sätzen hervorgeht, kann man in ihrer strengen Konsequenz als den groben Materialismus bezeichnen. Danach entsteht das Bewußtsein (*caitanya*) aus der Mischung der vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft bei ihrer Umbildung zum Körper in ähnlicher Weise wie die Rauschkraft aus der Mischung von Gärstoffen (*madaśaktivat* vgl. z. B. Śaṃkara und Bhāskara ad B. S. 3, 3, 53; Sarvadarśanasaṃgraha, Cārvākadarśana, Anfang). Damit ist also die Seele als selbständiger Faktor geleugnet, und dadurch die Seelenwanderung und das Karmangesetz mit all seinen ethischen Konsequenzen. Um aber das Fortleben der Seele nach der Auflösung des Leibes und damit das Karmangesetz zu bestreiten, ist offenbar eine Leugnung der Seele selbst nicht nötig, nur ihre Ewigkeit braucht negiert zu werden. Und so hat es denn auch nach Aussage des buddhistischen wie des jinistischen Kanons verschiedene Lehrer im Altertum gegeben, die die Seele als gleichberechtigten Faktor neben den (vier oder fünf) Elementen und eventuell noch weiteren Faktoren anerkannten und ihr spezifische Funktionen zuschrieben, aber ihre Verbindung mit dem Leibe so einschätzten, daß sie ohne denselben, also nach seinem Zerfall im Tode nicht weiter existieren konnte.

Diese Lehre findet nun in einem späteren Text der Nyāyaschule eine hübsche Formulierung, welche hier als eine kleine Ergänzung zu Hillebrandts oben genanntem Aufsatz mitgeteilt werden soll. Jayanta Bhaṭṭa, den Keith (Karma-Mīmāṃsā, S. 15) in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ansetzt, behandelt in seiner Nyāyamañjarī (ed. V. S. S. 1895) in zwölf Lektionen die Gegenstände des Nyāyaśāstra. In der siebenten Lektion (S. 467) kommt er nach scharfer Ablehnung der dem Ātmanbegriff feindlichen Buddhisten auf die Lehre der Cārvākas zu sprechen, und zwar führt er zuerst die „gebildeten" (*suśikṣitāḥ*) Cārvākas ein, welche den Erkenner als einen selbständigen Faktor ansehen, ihm eine Existenz über den Leib hinaus aber absprechen. Indem er diese widerlegt, erklärt er ironisch, daß dann noch die Lehre des „alten" (*cirantana*) Meisters Cārvāka den materialistischen Wünschen besser diene, obwohl sie natürlich auch falsch sei. Der alte Meister aber lehrte eben jene grobe Form des Materialismus, in der, wie schon gesagt, das Bewußtsein ein Mischungsprodukt der Elemente ist.

Ich möchte die Stelle folgendermaßen übersetzen:

Hierzu sagen die gebildeten (*suśikṣita*) Cārvākas: Solange der Leib währt, besteht ein einheitliches Erkennerprinzip. Wer aber, der des Nachdenkens usw. fähig ist, wird hinsichtlich dessen die streitbare Behauptung aufstellen, daß es doch noch über den Leib hinaus existiere! Denn was für ein Erkenntnismittel soll es für diese Behauptung geben? Und nicht geht der Erkenner, nachdem er den

früheren Leib verlassen hat, in einen anderen Leib über. Wenn dem nämlich so wäre, dann müßte er sich ja auch der in vergangener Geburt wahrgenommenen Gegenstände erinnern, wie er sich der im Kindesalter wahrgenommenen erinnert. Wir sehen nämlich in der besonderen Art von Erinnerung (die die Ātmanlehre ihm beilegt), bei der doch sowohl seine Ewigkeit als auch sein Unterschied gegenüber dem Leib eingeschlossen sein soll, keinen Grund dafür, daß er sich nur des in seiner jetzigen Geburt Wahrgenommenen erinnert, aber nicht dessen, was er in einer anderen Geburt wahrgenommen hat. Deshalb existiert der Erkenner nicht über den Leib hinaus, und in diesem Sinne die Wichtigtuerei (*kurukurvī*)[1] mit dem Reden über das Jenseits, das auf der Lehre vom ewigen Ātman beruht, beiseite lassend, möge man behaglich dasitzen. Wie er sagt: Solange das Leben währt, möge er behaglich leben, es gibt nichts, das dem Tode entzogen wäre. Wie sollte der zu Asche gewordene Stille wiederkommen?[2]

Darauf wird erwidert: Nicht genau sozusagen ist die Eleganz des Meisters Cārvāka von dir durchstudiert worden (suśikṣitam). Du darfst doch nicht vergessen, daß du gesagt hast: es gibt ein einheitliches begleitendes Erkennerprinzip, solange der Körper währt. Nun ist aber das mit Existenz untrennbar verbundene Vergehen der Dinge nicht selbstbedingt, sondern durch einen anderen Grund verursacht, so ist diese Sache durch einen überaus süß geführten Streit mit den Buddhisten festgestellt. Und nicht kann irgendein Vergehensgrund für den Erkenner irgendwo gefunden werden, auch wenn man lange danach sucht, noch kann ein solcher, wenn man ihn schon nicht sinnlich wahrnimmt, konstruiert werden. Denn der Ātman ist nicht, wie ein Stück Zeug usw., ein aus Teilen bestehendes Ganzes, so daß man verstehen könnte, daß er durch Auflösung usw. der Teile verginge. Kein Entstehen wird beim Ātman wahrgenommen, woraus man sein Vergehen, weil er damit (d. h. mit dem Entstehen) unlöslich verbunden wäre, wenn er auch keine Teile hat, verstehen könnte, so wie man es beim Karman usw. versteht (bei dem das alles zutrifft). Auch ist der Ātman nicht Eigenschaft von etwas, so daß er durch Vergehen der Grundlage oder durch Auftreten anderer entgegengesetzter Eigenschaften der Vernichtung anheimfallen könnte. Auch kann man nicht sagen: „Was soll man denn den Grund seines Vergehens erschließen, wird doch sein Vergehen schon mit den Sinnen wahrgenommen", denn man sieht ihn niemals wie den Leib verbrennen oder von Vögeln zerrissen werden. Wenn also der Ātman existiert, weil man weder sein Vergehen sieht noch den Grund seines Vergehens erschließen kann, dann muß er eben als ewig gelten. Deshalb ist die Geistigkeit der Elemente (als Ātmanersatz), wie sie der alte Meister Cārvāka gelehrt hat, ein besserer Stützpunkt für die, deren Herzen an dem leicht auf irgendeine Weise erlangbaren Wohlbefinden hängen, das auf der Befriedigung durch die Jenseitsleugnung beruht; wenn aber ein Erkennerprinzip, solange das Leben währt, bestehen soll, dann kommen diese auf die Jenseitsleugnung gerichteten Wünsche nicht auf ihre Rechnung. Und da auch der Standpunkt der Geistigkeit der Elemente vorher widerlegt worden ist, können wir sagen: Es existiert ein ewiger Erkenner im Überweltlichen . . . . .

1) Vgl. Wackernagel, Altindische Grammatik II, 1 § 124 b.

2) Denselben Śloka zitiert Mādhava im Sarvadarśanasaṃgraha mit unwichtiger Variante.

Verfall und Erhaltung der Religion im Jaina-Kanon.

Von Walther Schubring, Hamburg.

Mahāvīra's Scheiden hatte, so weiß das Jinacariya zu berichten, Wirkungen verschiedener Art. Die augenblicklichen waren den Göttern (§ 125 f.), dem bevorzugten Jünger (§ 127) und den nächstbetroffenen Fürstlichkeiten (§ 128) spürbar. Die Zukunft deutete sich in großem und kleinem Zeichen an: ein Gestirn erschien für zweitausend Jahre in Uttaraphālgunī (§ 129), und eine neue Insektenart trat ins Leben (§ 132). Solange nicht jener bösartige Himmelskörper Bhāsarāsi das Mondhaus verlassen hat, werden die Nirgrantha ungeehrt sein (§ 130 f.), und nun jenes Kerbtier Findmichnicht (Aṇuddharī) aufgetaucht ist, das man nur bemerkt, wenn es sich bewegt, wird die Zucht gefährdet. Denn viele zwar, aber nicht alle lehnen ein Almosen ab, das durch ein Lebewesen von solcher Winzigkeit ungenießbar wird (§ 133).

Wenn Vinayavijaya zu § 130 angibt, daß jene zweitausend Jahre mit dem Regierungsbeginn von Dharmadatta, dem Nachfolger des berüchtigten Kalkin, abgelaufen sein sollten, so kann dem hier nicht nachgegangen werden. Es genügt, die Unbefangenheit zu bemerken, mit der auf Zeiten der Ungunst und des Verfalls angespielt wird. Ist sie hier nur ein Zeugnis mehr für die auch sonst bekannte Nüchternheit der jinistischen Weltansicht, so ruht die Selbstbescheidung, wo sie sich in größerem Maßstab findet, auf dem Grunde des Systems. Mahāvīra, den die Viyāhapannatti 20, 8 sagen läßt, seine Lehre werde 21 000 Jahre bestehen, spricht

sub specie aeternitatis. Denn eine Welt, die ewig dauert, erlebt nicht das Eingehen aller zu den Erlösten. Sie erlebt vielmehr nach dem Aufschwung der wahren Religion deren Verfall; aber aus jedem Verfall rettet sie ein neuer Heilfinder. So mag, wem ein hohes Gut vergangen, sich mit dessen einstiger Wiederkehr getrösten. Gleichwohl hat er die Pflicht, das Hergebrachte nach bester Kraft zu bewahren.

Auch dieses Gegenstück des Verzichts hat im Kanon der Jaina seine Vertreter, die Angacūliyā und die Vaggacūliyā, welch letztere anscheinend auch Uvangacūliyā und in falscher Gedankenverbindung auch Vangacūliyā genannt wird, sofern dieser Name nicht auf der Aussprache von *vagga* beruht. In der Ang. (Berlin Ms. 2565), die die Anga krönt wie den Meru sein Aufsatz (I), handelt es sich um den Wert der ununterbrochenen Überlieferung und des Unterrichts in den heiligen Texten. Nur die vom Lehrer mittels der von Mahāvīra begründeten Feierlichkeit (III) regelrecht Aufgenommenen sind Träger der Tradition (II). Die sich etwa selbst zum Mönch machen, sind Ketzer (IV). Durch die Schmähungen, mit denen sie solchen begegnen, die sie nach ihrem Gaṇa oder ihrem Lehrer fragen, entwerten sie ihr Verdienst (V). Leute dieser Art wissen sich auch in einem Gaṇa einzuschleichen, wobei denn wohl die Lehrer ein Auge zudrücken. Die Aufdeckung führt dann zu Streit und zur Spaltung unter der Laienschaft (VI), indem diejenigen Laien, welche jenen anhängen, bestimmt werden, den Gaṇa zu verlassen, zumal wenn die Vorgesetzten Gleichgültigkeit zeigen. Das hat dann wieder auf die Guten eine schlechte Wirkung (VII). Diese macht sich auch bei den unbeteiligten Laien geltend (VIII). Rühmlich sind unter den vier Arten von Laien die brüderlich, mütterlich oder väterlich beistehenden, dagegen nicht die, welche den Gaṇa wechseln und Ketzern anhängen (XIX). Rühmlich sind die Lehrer nur, wenn sie Mönche, die sich der Weihe entzogen haben, nicht aufnehmen. Andernfalls müssen sie die Beichte gemäß Vavahāra 1, 34 vollziehen (XX). Ein Schluß (XXI) beendet diese Belehrung Jambu's durch Suhamma.

Wie man sieht, vermittelt die Ang. ein Bild wenig erbaulicher Zustände. Die nach ihrem geistlichen Stammbaum schonend Befragten sitzen auf dem hohen Pferd. Sie wollen mit ihren Brüdern so wenig Gemeinschaft haben wie der Schwan mit der Krähe, das Roß mit dem Esel, und drehen unter Anwürfen den Spieß um. Die Traditionslosigkeit rechtfertigen sie mit dem Hinweis auf die vier *patteya-buddha*. Ihre Laien beteiligen sich an dem Gezänk. Die Ang. ist nun aber nicht nur zeitgeschichtlich, sondern auch, und zwar in ihrem Mittelteil, textgeschichtlich bemerkenswert, ja hier sogar rätselhaft. Wir finden dort die Begriffsbestimmungen von Gaṇa und *āyariya*, dabei auch den aus Ṭhāṇa 4, 4 (vgl. WZKM 3, 331) bekannten Vergleich der letzteren mit Körben (IX). Es folgen die Erfordernisse zur Weihe als *āyariya* (X) und für die anderen Lehrerstufen (XI—XV), die Wahl der Zeit für das Studium der Texte (XVI), die Feierlichkeiten beim Unterricht und die Verteilung des Stoffs (XVII), endlich der Ruhm dieses von Mahāvīra eingeführten Lehrplanes und die Brandmarkung derer, die ihn nicht befolgen (XVIII). Die Andersartigkeit fast dieses ganzen Mittelteils ist augenfällig; mit einer Wendung aus V darf man sagen: *nimbarukkhe ambaphalāṇi honti*, sofern man die gegen 50 Strophen in X—XVII der lebhaften Auseinandersetzung gegenüber bevorzugt. Jene Abschnitte nun finden sich im Āyāravihi wieder, den man bei Weber, Verz. II 829 ff. vergleiche. Es sind Ang. X—XV gleich Āyāravihi 11—16, XVI f. gleich 9 f. Das Sanskrit in der Prosa des Āyārav. ist ins Prakrit übertragen worden, die Ślokas in 11 aber sind Sanskrit geblieben, und geblieben ist auch die in der Ang. natürlich nicht passende Angabe *dāraṃ 9*. Die Vorlage ist hier und da etwas gekürzt, dafür hat die Ang. in X eine Strophe mehr. Mit einer einfachen Einschiebung von Teilen des Āyārav. in die Ang. haben wir es gleichwohl nicht zu tun. Denn IX und XVIII stellen, indem sie äußerlich die Belehrung Jambu's fortsetzen und wieder aufnehmen und inhaltlich den Mittelteil vorbereiten und abschließen, unverkennbar Überleitungen in den benutzten älteren Text dar. So wäre der Āyārav.-Teil ein Gemisch aus Prakrit und Sanskrit nach Cuṇṇi-Art, unter Vereinheitlichung zugunsten des Prakrit von der Ang. sozusagen umbaut worden — wenn er nicht selbst dadurch, daß in seiner Übersicht über die Kanontexte (10) die Ang. vorkommt, diese voraussetzte. Das gegenseitige Verhältnis stellt also heute noch ein Rätsel dar, denn das Auskunftsmittel, jene Übersicht als Zufügung anzusehen, erscheint zu billig.

Am Schluß verweist die Ang. nach den Worten *sāhūṇaṃ hīlanti mamâvi hīlissanti* auf die „Uvangacūliyā". Sicherlich ist damit die Vaggacūliyā gemeint, denn von ihr liegt wenigstens ein *ajjhayaṇa* namens Suyahīlaṇuppatti, „das Aufkommen der Mißachtung des heiligen Textes", vor (Ms. 2387). Den im Stil der kanonischen Vagga gehaltenen Bericht, den Sejjambhava's Schüler Jasabhadda, der Lehrer Bhaddabāhu's und Saṃbhūyavijaya's, Bh.'s Jünger Aggidatta über die nächsten 63, stets gemeinsamen Daseinsformen der 22 sündhaften Verehrer einer He-

täre Kāmalayā in Mahilā gibt, leiten 12 Āryā ein, und 9 beschließen sie. In diesen letzteren wird der Eintritt des *suya-hīlaṇa*, bis zu dem die Prosa-Erzählung ihre Helden begleitet, für das Jahr 1699 nach Samprati (dem Enkel Aśoka's) geweissagt, dieser selbst aber ins Jahr 291 nach Mahāvīra vorbestimmt. Zu dieser Zeit, also 1990 n. M., erscheint im Geburts-Nakṣatra des Stifters der 38. *gaha* Dhūmakeu, um 333 Jahre darin zu verweilen. Nach seinem Abzug in das Sternbild der Fische wird der Aufschwung der Kirche einsetzen.

Blicken wir zum Jinacariya zurück, so finden wir die Berichte, dort vom 30., hier vom 38. *graha* in der Reihe, die am Ende der Sūrapannatti mitgeteilt wird, nicht in Übereinstimmung. Dabei zeigen die Worte *samaṇāṇam nigganthāṇam no udie pūyā-sakkāre . . . bhavissai*, daß der Verfasser der Vagg. aus dem Jinacariya mindestens § 130 kannte. Da die Raumnot verbietet, hier mehr als die Tatbestände zu geben, sei auch von der naheliegenden Bewertung der eben verglichenen Angaben abgesehen. Wir müssen diesen letzten Widerspruch zu den übrigen stellen, welche Ang. und Vagg. uns aufgeben, und uns in der literarischen Frage ebenso vorläufig bescheiden, wie sie es in der Lebensfrage ihrer Religion endgültig tun.

Francisco Pelsaerts Bericht über Indien[1],

Von H. Goetz, Berlin.

Pelsaert's Name ist in der Geschichte der Erschließung der Indischen Meere wohlbekannt. Seine furchtbare Sturmfahrt 1629 mit der „Batavia", der Schiffbruch an einer kleinen Koralleninsel westlich von Australien, die Meuterei und seine abenteuerliche Bootsfahrt zurück nach Java sind ein beliebtes Thema vieler Seefahrergeschichten gewesen. Weniger bekannt ist aber, daß er der Verfasser einer außerordentlich wichtigen Schrift über das Großmoghul-Reich und den holländischen Handel in Indien ist, welche er auf Grund seiner siebenjährigen Tätigkeit als Faktoreileiter in der Hauptstadt Agra für den Direktor van den Broecke in Surat 1626 ausgearbeitet hat. De Laët hat sie teilweise für sein De Imperio Magni Mogolis benutzt, ebenso Thévenot für seine Relation de divers Voyages, als Ganzes aber ist sie vom Direktorium der holländischen Ostindien-Kompanie geheim gehalten worden, um ihre wertvollen Handelserfahrungen keinem Konkurrenten zugute kommen zu lassen. Nun hat W. H. Moreland, der sich durch seine gründlichen Untersuchungen zur indischen Wirtschaftsgeschichte, „India at the Death of Akbar" und „From Akbar to Aurangzeb", einen guten Namen gemacht hat, in Verbindung mit dem Historiker Geyl diese „Remonstrantie" nach dem Originalmanuskript im Reichsarchiv im Haag herausgegeben. Über ihren Inhalt mag eine Übersicht der einzelnen Kapitel orientieren: 1. Die Hauptstadt Agra, 2. Der Handel Agras und des östlichen Hindustan, 3. Indigo, 4. Der Handel von Gujarāt, 5. Der holländische Handel in Nordindien, 6. Die Provinzen im Norden und Westen von Agra, 7. Kashmir, 8. Burhanpur (Dekkan) und Gujarāt, 9. Gewürz- und Drogenhandel, 10. Produktivität und Ertrag des Landes, 11. Verwaltung, 12. Lebensweise, 13. Aberglaube, 14. Indische Religion, 15. Muhammedanische Hochzeiten zu Agra. Auf die vielen wichtigen Angaben über Münzwesen, Währung, die einzelnen Handelswaren usw. kann hier nicht eingegangen werden. Aus den allgemeinen Kapiteln sei die Schilderung Agra's hervorgehoben, ferner die scharfe Charakterisierung des damaligen Lebens. Gegenüber allen jenen, die aus dem Zeitalter Jahāngīr's und Shāhjahān's die ideale Blüteepoche Indiens machen wollen, muß man auch hier wieder feststellen, daß dem Glanz des luxuriösen Lebens der Moghul-Aristokratie ein fürchterliches Elend der unteren, schwer bedrückten Volksschichten gegenüberstand. Diese über dem Glanz der damaligen Kunst nur zu oft vergessene Tatsache ist ja schon aus einer Reihe zeitgenössischer Berichte bekannt; doch gibt Pelsaert's Schrift hierzu neue, interessante Streiflichter, so seine drastische Schilderung der Regierungsmethoden der großen Kaiserin Nūrjahān, wie der autokraten und doch so unsicheren öffentlichen Stellung der Großen und ihres verschwenderischen, aber meistenteils innerlich faulen Privatlebens. Die Übersetzung ist sorgfältig, die Anmerkungen gründlich, der Index gegenüber dem wertvollen Material indessen wohl etwas zu sparsam. Jedenfalls kann man den Herausgebern für die Erschließung dieser wichtigen zeitgenössischen Quelle für die Blütezeit der Moghulkultur nur dankbar sein.

1) Moreland, W. H., and P. Geyl: Jahangir's India. The Remonstrantie of Francisco Pelsaert, translated from the Dutch. Cambridge: W. Heffer & Sons 1925. (XVI, 88 S.) 8°.

Lu Hsiang-schan der Begründer des chinesischen Idealismus.

Von Alfred Forke, Hamburg.

Die Anfänge des chinesischen Idealismus reichen bis in die alte Philosophie zurück, aber zu Bedeutung gelangt diese Anschauung, wonach die Welt nur unsere Vorstellung ist und außerhalb unseres Geistes keine selbständige Existenz besitzt, erst in der neueren Philosophie

der Sung- und Ming-Zeit. Lu Tdchiu-yuan, von den Chinesen meist mit seinem Beinamen Lu Hsiang-schan genannt, 1140—1192 n.Chr., war der erste, welcher den Idealismus ausführlicher begründete und in den Mittelpunkt seiner Lehre stellte. Seine Vorgänger waren über gelegentliche Andeutungen noch nicht hinausgekommen. Schon Tschuang-tse I, 26 v. hatte das Leben einen großen Traum genannt. Die Welt war also nur etwas von den Menschen Erdachtes und Erträumtes, aber keine Wirklichkeit. Das wahre Sein sollte man erst erkennen beim großen Erwachen in Tao. Daran knüpfte offenbar der Taoist Kuan Yin-tse im zehnten oder elften Jahrhundert nach Christus an, indem er fragte: „Wie weiß man, ob nicht der jetzige Himmel und die Erde nur Gedankengebilde sind" wie Himmel und Erde, von denen man träumt und die auch nicht aus Erde bestehen? Himmel und Erde können im Traum, in einem Spiegel oder im Wasser erscheinen. Beseitigt man diese Zustände, so fallen Himmel und Erde weg. „Ihre Existenz hängt von diesen Bedingungen, nicht von ihnen selbst ab. Wenn daher der Weise Himmel und Erde entfernen will, so entfernt er nicht diese, sondern sein Wissen" (Kuan Yin-tse, Kap. 2, 4 v.). Der phantasievolle Schao Kang-tchieh, 1011 bis 1077 n. Chr., betrachtete das menschliche Herz oder den Geist als das Urprinzip und ließ daraus die Dinge der Welt hervorgehen. Den Sung-Philosophen war auch der indische Idealismus aus den Übersetzungen der buddhistischen Schriften sehr wohl bekannt und mag einen gewissen Einfluß ausgeübt haben.

Lu Hsiang-schan geht in seinen Betrachtungen vom Universum aus. Der Mensch scheint ein Teil desselben zu sein; er steht inmitten der Unendlichkeit von Raum und Zeit. Aber „die inneren Angelegenheiten des Universums sind meine inneren Angelegenheiten und meine inneren Angelegenheiten sind die inneren Angelegenheiten des Universums". Das heißt, daß alles, was in der Welt geschieht, seinem innern Wesen nach nur Vorgänge in meinem Innern sind, denn „Das Universum ist mein Herz (Geist) und mein Herz ist das Universum" (Brief an Tschu Tchi-tao). Mein Geist aber ist nichts anderes als die Weltvernunft. Der Satz: „Mein Herz ist die Vernunft" wurde die Grundlage des ganzen Systems.

Jedes geistige Wesen, welches je gelebt hat oder leben wird, ist stets mein Geist oder die Weltvernunft, denn es gibt nur eine, wenn sie auch in mannigfachen Formen erscheint. Sollte irgendwo in der Welt vor hunderttausend Generationen ein Heiliger gelebt haben oder nach so unendlich langer Zeit erscheinen, so würde es immer derselbe Geist und dieselbe Vernunft sein.

Die Welt ist ein Ausfluß meines Geistes, Himmel und Erde sind dadurch erst Himmel und Erde. „Alle Dinge sind in mir vorhanden, man muß nur die Vernunft begreifen", dann wird man es verstehen (Sammlung der Aussprüche, Yü-lü). Ganz pantheistisch klingt es nun allerdings wieder, wenn der Philosoph die Vernunft das ganze Universum durchdringen und erfüllen läßt, wodurch alle Dinge geordnet werden. Das soll wohl nur bedeuten, daß die Dinge und ihre regelmäßigen Wandlungen aus der Vernunft oder dem Denken hervorgehen. Wie für den Kosmos, so ist diese Vernunft auch die Norm für die Ethik und die Staatskunst. Sie erfüllt die ganze Welt und wohnt auch im menschlichen Herzen, denn sie ist mit diesem ja identisch. Sie ist die Lebensquelle für alle Wesen und die Norm für ihre Handlungen.

Diese Auffassung des menschlichen Geistes als weltsetzende Vernunft erklärt den Gegensatz zwischen Lu Hsiang-schan und Tschu Hsi in der Frage des Wissens und des Studiums. Während Tschu Hsi lehrt, daß man Wissen nur durch eifriges Studium erlangen kann, indem man das Wesen der Dinge zu erkennen sucht, erklärt Lu Hsiang-schan: „'Die Untersuchung der Dinge und die Vollendung des Wissens' soll nur die Dinge in meinem Herzen erleuchten" (Sammlung der Aussprüche). Wir haben alles Wissen in uns, denn unser Geist ist ja die Weltvernunft und alles Wissen ist in dieser enthalten. Von außen kann nicht das geringste hinzukommen, daher ist das Studium äußerer Dinge unnütz, es handelt sich nur darum, die in unserem Geiste schlummernde Erkenntnis zu wecken. Selbst die sechs Klassiker haben nur den Wert von „Fußnoten", von Notizen zur Unterstützung des Gedächtnisses. Ich selbst habe ja als Weltgeist die Klassiker verfaßt. Darum habe ich es auch nicht nötig, in anderer Fußtapfen zu treten und von ihnen Weisheit zu lernen. Die Wissenschaften sind für mich nur etwas Fremdes, das meinem Wissen nichts hinzufügt.

Trotz ihres Gegensatzes verkehrten beide Philosophen sehr freundschaftlich. Erst ihre Anhänger bekämpften sich heftig. Der Kampf der beiden Schulen, der Dualisten und der Idealisten, ist für die Philosophie der Sung-Dynastie charakteristisch. In der Ming-Dynastie fand Lu Hsiang-schan in Wang Yang-ming, 1472—1528, einen Nachfolger, der den Idealismus noch weiter ausbaute und als Philosoph noch größere Bedeutung gewann.

Zur Geschichte des Tso-tschuan.

Von Fritz Jäger, Hamburg.

Die Tso-tschuan-Frage ist neuerdings durch Frankes Untersuchungen zum Tsch'un-ts'iu wieder aufgerollt worden. Es sind vor allem zwei Probleme, die dieses durch die Fülle des Tatsachenmaterials wie durch seine sprachliche Form hervorragende Geschichtswerk der ausgehenden Tschou-Zeit der Wissenschaft aufgibt: einmal sein Verhältnis zum Tsch'un-ts'iu und zum andern die Geschichte seiner Entstehung. Was seine Stellung zum Tsch'un-ts'iu angeht, so wird das Ergebnis, zu welchem hier Franke gelangt ist, kaum mehr umzustoßen sein: danach ist das Tso-tschuan ursprünglich kein Kommentar des Tsch'un-ts'iu gewesen, sondern ein selbständiges Geschichtswerk, das Liu Hin zu Beginn der christlichen Ära in der kaiserlichen Geheimbibliothek aufgefunden und dann aus bestimmten Erwägungen politischer Art für die allein richtige Auslegung des Tsch'un-ts'iu ausgegeben hat. Dieser Sachverhalt erscheint so einleuchtend, daß man sich wundern muß, wie die Grube'sche Hypothese, wonach das Tso-tschuan und nicht das Tsch'un-ts'iu als das eigentliche Werk des Konfuzius zu betrachten sei, immer noch Anhänger findet. Ungeklärt ist dagegen noch größtenteils die Entstehungsgeschichte des Tso-tschuan. Nach dem Bericht des Schi-ki soll ein gewisser Tso K'iu-ming, ein Landsmann und wahrscheinlich auch Zeitgenosse des Konfuzius, auf Grund der geschichtlichen Aufzeichnungen des Meisters ein „Tsch'un-ts'iu des Tso" verfaßt haben; darunter hat die landläufige Tradition von jeher das uns bekannte Tso-tschuan verstanden. Der Bericht des Sse-ma Ts'ien wurde nun von Franke einer eingehenden Kritik unterzogen; er kam dabei zu dem Schluß, die fragliche Stelle im Schi-ki müsse der „geniale Fälscher" Liu Hin interpoliert oder wenigstens entsprechend abgeändert haben, eine Annahme, für welche sich m. E. ein bündiger Beweis nicht erbringen läßt. Während also Franke die Glaubwürdigkeit der traditionellen Entstehungsgeschichte stark erschüttert, sieht er andererseits davon ab, auf die Frage, wann und von wem eigentlich das Werk verfaßt wurde, eine positive Antwort zu geben. Ebenso erörtert er das Verhältnis des Tso-tschuan zum Kuo-yü als über den Rahmen seiner Arbeit hinausgehend nicht weiter; die Klärung dieser Frage ist aber für die Geschichte des Tso-tschuan deshalb von Bedeutung, weil die Verfasserschaft des Kuo-yü von Sse-ma Ts'ien gleichfalls jenem Tso K'iu-ming zugeschrieben wird. Unter solchen Umständen verdient eine kürzlich von Wilhelm[1] vorgeschlagene Lösung des ganzen Problems Beachtung. Auch Wilhelm steht auf dem Standpunkt, daß das sogenannte Tso-tschuan keineswegs ein Kommentar zum Tsch'un-ts'iu des Konfuzius ist, sondern ein selbständiges Geschichtswerk. Dieses habe mit dem heutigen Kuo-yü ursprünglich eine Einheit gebildet und eine zusammenhängende, über den Zeitraum des Tsch'un-ts'iu hinausgehende Darstellung der Geschichte der verschiedenen Staaten gegeben. Erst Liu Hin habe dann das Gesamtwerk, das vielleicht den Titel „Tsch'un-ts'iu des Tso" trug, auseinandergenommen und in Annalenform angeordnet, wodurch das seines Kernstückes beraubte Kuo-yü wesentlich an Wert einbüßte. In der Verfasserfrage hält Wilhelm an der Geschichtlichkeit des Tso K'iu-ming fest und setzt dessen Lebenszeit nicht viel später als die des Konfuzius an. Diese Erklärung hat tatsächlich große Wahrscheinlichkeit für sich, und es wäre zu wünschen, daß Wilhelm sie eingehender darlegt und begründet. Die Forderung Grubes, das Tso-tschuan auf seinen Inhalt, seine Darstellungsweise sowie auf die Geschichte des Textes hin zu prüfen und so an Stelle der fehlenden äußeren eventuell innere Gründe sprechen zu lassen, stellt noch immer eine Zukunftsaufgabe der Sinologie dar[2].

Wie die Entstehungsgeschichte des Tso-tschuan vorläufig noch im Dunkeln liegt, so sind auch seine weiteren Schicksale trotz Legges Forschungen (Chinese Classics, Vol. V, Prolegomena S. 24 ff.) erst streckenweise aufgehellt. Vielleicht kann deshalb eine im Hou-Han-schu (Kap. 66) überlieferte, bisher noch unbekannte Episode ein gewisses Interesse erwecken, zumal da diese sehr nahe an die Zeit des für die Geschichte des Werkes so bedeutsamen Liu Hin heranführt. An der genannten Stelle wird von einem heftigen Kampf um das Tso-tschuan berichtet, der in den ersten Jahren der späteren Han-Dynastie unter den Hofgelehrten entbrannte. Der Streit drehte sich darum, ob für dieses Werk von Staats wegen beamtete Gelehrte (*po-schi*) ernannt werden sollten, wie es solche für die klassischen Bücher seit dem Han-Kaiser Wu-ti gab. Gegen die beantragte Aufnahme des Tso-tschuan in den staatlichen Kanon wendet sich ein gewisser Fan Scheng, der Sachwalter des angegriffenen Werkes heißt Tsch'en Yüan.

1) Vgl. R. Wilhelm, Chinesische Literatur S. 33/34 (= Handbuch der Literatur-Wissenschaft, hrsg. von O. Walzel, Lieferung 59) und Kung-tse, Leben und Werk (= Frommanns Klassiker der Philosophie XXV) S. 201 Anm. 76.

2) Das Verständnis des literarischen Charakters des Tso-tschuan hat neuerdings M. Granet (Danses et Légendes de la Chine ancienne S. 67 ff.) gefördert, auf die Entstehungsgeschichte des Werkes geht er aber nicht weiter ein.

Die Kenntnis der von beiden Parteien vorgebrachten Gründe und Gegengründe vermitteln uns am besten die Quellen-Dokumente selbst[1].

Zu jener Zeit richtete Han Hin eine Eingabe an den Thron, worin er den Wunsch aussprach, man möge für das Yi-king des Fei und das Tsch'un-ts'iu des Tso Gelehrte einsetzen. Der Kaiser gab diesen Vorschlag zur Beratung weiter. Im 1. Monat des 4. Jahres (= 28. n. Chr.) berief man die höchsten Würdenträger sowie die Gelehrten zur Audienz nach der „Wolkenterrasse"; der Kaiser sprach: „Der Gelehrte (*po-schi*) Fan Scheng trete vor und gebe ein Gutachten ab". Fan Scheng erhob sich und entgegnete: „(Das Werk des) Tso hat nicht Konfuzius zum Urheber, sondern stammt von (Tso) K'iu-ming. Hier gibt es auch keine Überlieferung vom Lehrer auf den Schüler; außerdem wurde es von den früheren Kaisern nicht aufbewahrt. Somit ist kein Grund vorhanden, (Gelehrte dafür) einzusetzen". Darauf disputierte er mit Han Hin, Hü Schu und anderen, und erst als die Sonne im Mittag stand, hörten sie auf. Fan Scheng zog sich zurück und richtete an den Thron eine Denkschrift, worin er ausführte: „Ich habe gehört ..... Eure Majestät sind darob tief bekümmert, daß die (konfuzianische) Lehre Schwächen und Lücken zeigt, und bemühen sich (deshalb) um die klassische Wissenschaft; Ihr Bestreben ist auf umfassende Belehrung gerichtet. So kommt es, daß die Irrlehren sich eifrig herandrängen. Kürzlich hat eine Behörde gebeten, für das Yi-king des King Gelehrte einzusetzen; von allen Untertanen jedoch, die sich damit zu befassen haben, weiß niemand etwas Rechtes vorzubringen. Sobald King aufgenommen ist, fühlen sich (die Anhänger des) Fei zurückgesetzt und die des Tsch'un-ts'iu des Tso erwarten dann auf Grund dieses Beispiels ebenfalls die Einsetzung (von Gelehrten). Ist aber für King und Fei die Sache durchgeführt, so wird auch Kao[2] an die Reihe kommen. An Schulen des Tsch'un-ts'iu ferner gibt es die des Tsou und Kia. Läßt man es dahin kommen, daß für Tso und Fei Gelehrte eingesetzt werden, so werden Kao, Tsou, Kia und die verschiedenen Richtungen der fünf Klassiker gleichfalls die Anstellung (solcher) verlangen; sie alle haben gewisse Gründe anzuführen und werden hinterlistig darum kämpfen. Wenn man ihnen folgt, gibt man die Wahrheit preis, wenn nicht, gibt man die Menschen preis. Ich fürchte, Eure Majestät werden sicherlich bis zum Überdruß noch davon zu hören bekommen .... Die beiden Schulen des Fei und Tso haben jetzt keinen Führer und widerstreiten in vielem den (Lehren der) alten Herrscher. Frühere Geschlechter schon haben Zweifel an jenen geäußert. So wurde King zwar (in den staatlichen Kanon) aufgenommen, doch alsbald wieder gestrichen. Bedenkliche Wege darf man nicht beschreiten und bedenkliche Handlungen nicht ausführen. Die Lieder und Urkunden waren schon vor langer Zeit verfaßt, und doch reiste Konfuzius noch überall umher und zog Beobachtungen ein bis zu seinem 60. Lebensjahr; dann kehrte er von Wei nach Lu zurück und brachte die Festlieder und Opfergesänge in Ordnung[3]. Jetzt haben Eure Majestät soeben erst das Reich begründet und noch sind die Grundgesetze nicht gefestigt. Obwohl man staatliche Lehranstalten errichtet hat, gibt es noch keine Schüler; das Schi-king und Schu-king werden nicht erklärt, Riten und Musik finden keine Pflege. Wenn man also bittet, den Tso und Fei (in den staatlichen Kanon) aufzunehmen, so handelt es sich hier keineswegs um eine dringende Aufgabe der Regierung ..... Ich wünschte, Eure Majestät möge das, was den früheren Herrschern zweifelhaft erschien, als zweifelhaft betrachten und das für glaubwürdig halten, was ihnen glaubwürdig erschien, und damit zeigen, daß Sie zur wahren Quelle zurückkehren und nicht eigenmächtig handeln. Wenn die Dinge in der Welt so verschieden sind, so liegt das daran, daß sie keinen gemeinsamen Urquell haben ..... Die fünf klassischen Werke haben von Konfuzius ihren Ausgang genommen. Ich erlaube mir, die ‚Fehler des Tso, im ganzen 14 Punkte' zu überreichen". Als die Gegner auf Sse-ma Ts'ien hinwiesen, der häufig (das Werk des) Tso zitiere, überreichte Fan Scheng aufs neue 31 Punkte, in denen Sse-ma Ts'ien den fünf klassischen Werken widerspreche und die Worte des Konfuzius fälsche und welche es nicht erlaubten, das Tsch'un-ts'iu des Tso (in den staatlichen Kanon) einzutragen.

Den weiteren Verlauf dieses literarischen Streites lernen wir aus der Biographie des Tsch'en Yüan kennen. Das Mittelstück bildet auch hier eine Denkschrift über das Tso-tschuan, in welcher sich Tsch'en Yüan als beredter Anwalt des Werkes erweist. Damit setzte er übrigens nur die von seinem Vater überkommene Tradition fort; dieser wird ausdrücklich als Kenner des „Tsch'un-ts'iu des Tso" bezeichnet und soll darin den Usurpator Wang Mang unterwiesen haben.

Zu jener Zeit ging man mit dem Plane um, das Tso-tschuan (in den staatlichen Kanon) aufzunehmen. Der Gelehrte (*po-schi*) Fan Scheng führte nun in einem Thronbericht aus, (die Lehre des) Tso sei seicht und wertlos, es gehe nicht an, (sein Werk) aufzunehmen. Als Tsch'en Yüan das hörte, begab er sich in den Palast und überreichte dem Kaiser eine Denkschrift, worin er sagte: „Eure Majestät haben durch Anwendung friedlicher Mittel wie von Waffengewalt die Ordnung wieder hergestellt und die Menschen auf den rechten Weg zurückgebracht. Tief bekümmert über die Verfälschung der klassischen Lehre und die Verwirrung des Richtigen und Falschen laden Eure Majestät jedesmal, wenn Sie eine Audienz geben, die Untertanen ein, über die heilige Lehre zu disputieren. (Eure Majestät) wissen, daß (Tso) K'iu-ming ein großer Weiser und der persönliche Schüler des Konfuzius war, während Kung-yang und Ku-liang nur das durch Überlieferung Gehörte an die folgenden Generationen weitergaben. Darum befahlen Sie, den Tso aufzunehmen und erkundigten sich überall, ob das angängig sei oder nicht; damit wollten Sie zeigen, daß Sie nicht eigenmächtig handeln, sondern die Entscheidung völlig den Untertanen überlassen. Jetzt gehen die Kritiker ganz in dem auf, was sie gelernt haben, bewahren eigensinnig das von alters her Gehörte und halten an leeren, durch Überlieferung empfangenen Äußerungen fest; damit verleugnen sie die Grundsätze des eigenen Erlebens und der wirklichen Tatsachen. (Die Lehre des) Tso ist verwaist und zählt nur wenig Anhänger; so wurde sie von fremden Schulen ganz verdrängt. Nun eignen sich die besten Töne nicht für die Ohren der großen Masse . . . und der größte Schatz entspricht nicht dem, was die Menge liebt . . . Tschung-ni (Konfuzius) ward trotz seiner Vollkommenheit von der Welt nicht aufgenommen, wieviel mehr mußten die noch vorhandenen seiner auf Bambus und Seide geschriebenen Schriften von allen, die nur die Worte anderer nachplappern, beiseite geschoben werden; das ist doch ganz selbstverständlich. Wer außer Eurer höchsterleuchteten Majestät könnte die Sache beurteilen? Ich habe er-

1) Bei der Übersetzung sind der Raumersparnis halber alle sachlich unwichtigen Stellen ausgelassen. Aus dem gleichen Grund ist die Zahl der Anmerkungen aufs äußerste eingeschränkt.

2) Kao (Liang), King (Fang) und Fei (Tschi) sind Vertreter besonderer Schulen des Yi-king.

3) Vgl. Lun-yü IX 14.

gebenst davon Kenntnis genommen, was der Gelehrte Fan Scheng und seine Anhänger erörtert und dem Thron berichtet haben, daß nämlich das Tsch'un-ts'iu des Tso nicht aufgenommen werden könne und Sse-ma Ts'ien im ganzen in 45 Punkten Verstöße begangen habe. Meiner Ansicht nach ist das, was Fan Scheng und seine Anhänger vorbringen, nicht konsequent, es sind lauter zusammengestoppelte, kleinliche Ausführungen und dreiste, belanglose Worte. Sie greifen den Umstand, daß die Jahreszahlen (im Tso-tschuan) nicht ganz übereinstimmen, heraus und stempeln ihn zu einem großen Fehler; sie weisen darauf hin, daß es Kleinigkeiten ausläßt, und machen daraus ein großes Vergehen[1]... So verschleiern sie die erhabenen Schönheiten (des Tso-tschuan), und es trifft hier das Wort (des Konfuzius) zu: Eine kleine Kritik bringt ein Wort zu Fall, ein kleines Wort bringt die Wahrheit zu Fall[1]. Wenn Fan Scheng und Genossen weiterhin sagen, die früheren Kaiser hätten den Tso nicht als klassisches Werk (*king*) angesehen und deshalb auch keine Gelehrten dafür eingesetzt und die späteren Herrscher müßten sich diesem Vorbild anschließen, so ist dagegen meine bescheidene Ansicht folgende: Falls die späteren Herrscher sich nach der Handlungsweise der früheren richten müssten, so hätte P'an-keng seine Residenz nicht nach Yin verlegen und der Herzog von Tschou den Plan zur (Erbauung der) Stadt Lo nicht entwerfen dürfen[2]; Eure Majestät dürfte dann auch nicht (in dem Gebiet) westlich der Berge residieren. Ehemals schätzte der Kaiser Hiao-wu[3] den Kung-yang, der Kronprinz Wei jedoch liebte den Ku-liang. Da erhielt der Thronfolger Befehl, den Kung-yang und nicht den Ku-liang zu studieren. Als der Kaiser Hiao-süan[4] noch ein gewöhnlicher Bürger war, hörte er, der Thronfolger Wei habe den Ku-liang geschätzt. Daraufhin studierte er für sich allein jenes (Werk); als er dann den Thron bestiegen hatte, veranstaltete er in der Steinkanal(-Halle) eine Disputation, und (seitdem) kam Ku-liang in die Höhe und existiert bis heute zusammen mit dem Kung-yang. So hat sowohl der frühere wie der spätere Kaiser seinen besonderen Standpunkt vertreten, man braucht also nicht einander nachzuahmen . . . . . Jetzt herrscht eine gewisse Waffenruhe und die Feindseligkeiten sind eingestellt; so richte man sein Augenmerk auf die heiligen Künste und wende seine Gunst den Gelehrten und Gebildeten zu . . . und nehme den Tso (in den Kanon) auf, um die Grundgedanken der alten Weisen zu erläutern und die Zweifel der Gelehrten zu beseitigen. Damit wird ein fester Grund für die kommenden Geschlechter gelegt und die Nachwelt ist aller Zweifel enthoben; dann wird das ganze Reich sich großen Glückes erfreuen. Ich habe in meiner Einfalt das Wort meines Lehrers wiederholt: O könnte ich im groben Gewand (des einfachen Mannes aus dem Volk) zur Audienz erscheinen und im Thronsaal mich niederwerfen, um des Konfuzius wahre Lehre vorzutragen und das alte dem (Tso) K'iu-ming angetane Unrecht wieder gutzumachen . . ."

Die Eingabe wurde zur Beratung weitergegeben. Fan Scheng erörterte mit Tsch'en Yüan die Frage aufs neue; im ganzen hielt man über zehnmal der höchsten Stelle hierüber Vortrag. Schließlich nahm der Kaiser die Lehre des Tso (in den Kanon) auf. Die Ritualbehörde wählte vier Gelehrte aus, darunter den Tsch'en Yüan an erster Stelle; da aber Tsch'en Yüan kurz zuvor sich so ereifert hatte, nahm der Kaiser den nächstfolgenden, den *sse-li ts'ung-schi* Li Fong. Darauf fanden unter der Gelehrtenschaft lärmende Dispute über die Aufnahme des Tso statt, und von den höchsten Würdenträgern an debattierten die Beamten am Hofe oft hierüber. Als Li Fong dann an einer Krankheit starb, wurde Tso wieder (aus dem Kanon) gestrichen.

Aus diesen Dokumenten ersehen wir, wie umstritten noch am Anfang der späteren Han-Dynastie die Stellung des Tso-tschuan war. Es läge nahe, daraus gewisse für die Geschichte des Werkes bedeutsame Schlüsse zu ziehen; um aber hier zu einem sicheren Urteil zu kommen, müßte man noch weitere Quellen heranziehen, was leider der zur Verfügung stehende Raum verbietet. So sei zum Schluß nur noch auf einen Punkt hingewiesen: der gewichtigste Einwand, den Fan Scheng gegen das Tso-tschuan erhebt, betrifft die Tatsache, daß darin „die Jahreszahlen nicht ganz übereinstimmen". Leider ist diese Angabe so allgemein gehalten, daß sich der wirkliche Sachverhalt nicht mehr genau erkennen läßt. Es erscheint mir aber sehr wahrscheinlich, daß die Fragestellung dort eine ganz ähnliche war wie in den bereits von Franke angeführten Untersuchungen von Iijima Tadao, der auf Grund astronomischer Kalenderangaben den Nachweis zu erbringen sucht, daß das Tso-tschuan eine Fälschung aus der Zeit der ersten Han-Dynastie ist[1]. Darüber wird an anderer Stelle noch mehr zu sagen sein.

1) Dieses Wort steht im Ta Tai Li-ki (Kap. Siao-pien).

2) Über P'an-keng, einen Kaiser der Yin-Dynastie, vgl. Chavannes, Mém. Hist. I 193/4; über die Gründung von Lo-yang ebenda S. 243.

3) Der bekannte Han-Kaiser 140—87.

4) Süan-ti (regierte 73—49 v. Chr.) war ein Urenkel des Wu-ti und ein Enkel des oben genannten Kronprinzen Wei; dieser empörte sich später gegen seinen Vater, was zur Degradierung seiner Familie führte.

Das erwachende China[2].

Von E. Hauer, Berlin.

Der Verf., der anscheinend im Rahmen der um Kanton wirkenden Baseler Mission Südchina gesehen hat, schildert in 7 Kapiteln seine Eindrücke und Erfahrungen auf folgenden Gebieten: 1. Das nationale Erwachen (Die Entstehung des Nationalbewußtseins / Die Auswirkung des nationalen Bewußtseins in der Gegenwart), 2. Die Industrialisierung Chinas

1) Nach jahrelangen Bemühungen wurde mir kürzlich die Arbeit von Iijima, die Franke selbst nicht zugänglich war, aus Japan zugesandt, wofür ich auch an dieser Stelle Herrn Ministerialdirektor Schidehara vom japanischen Unterrichtsministerium meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Die Untersuchungen Iijima's waren ursprünglich in der *Tōyō gakuhō* erschienen und liegen, nachdem die Restbestände dieser Zeitschrift durch das große Erdbeben vernichtet sind, jetzt in einem stattlichen Neudruck vor, der den Titel trägt: *Shina kodai shiron* (= Bd. 5 der *Tōyō bunko ronsō*); vom Tsch'un-ts'iu und Tso-tschuan handeln S. 378—418.

2) Oehler, Lic. Dr. W.: Chinas Erwachen auf dem nationalen, wirtschaftlichen, sozialen, geistigen und religiösen Gebiet. Erlebtes und Erforschtes. Wernigerode: Verlag „Die Aue" 1925. (137 S.) kl. 8°. Rm. 2.50.

(China ist nicht Japan / Verkehrsmittel und -wege in China / Der Bergbau / Die chinesische Hausindustrie / Das Fabrikwesen), 3. Die Lage des chinesischen Bauernstandes (Die Art des Ackerbaus in China / Die soziale Lage des chinesischen Bauern), 4. Die Reform der Familie (Gattenwahl und Verlobung / Hochzeit und Ehe / Familienbesitz), 5. Die chinesische Lebens- und Weltanschauung (Die Sitte (li) / Die Natur (tao)), 6. Die Renaissance-Bewegung (Die alten Führer Kang Ju wai (sic!) und Liang Ki tschao / Die „Neue Gedankenflut"), 7. Die Religion im heutigen China (Die chinesische Volksreligion / Der chinesische Buddhismus / Andere religiöse Bewegungen der Gegenwart / Einwurzelung des Christentums in China).

Das anspruchslose Büchlein gibt einen lesenswerten Überblick über die genannten Themata. Besonders interessant sind die Mitteilungen über das Fabrikelend mit seinen Hungerlöhnen („In den Haarnetzfabriken arbeiteten 17000 Frauen und 1000 Männer 10 Stunden am Tag für 6 Cent = 12 Pfennig!"), wo der Verf. richtig voraussieht, daß die moderne Industrie zu einem furchtbaren Fluch für das chinesische Volk werden kann, wie sie es für das japanische z. T. geworden ist (S. 42). Kenner des alten Peking werden mit Vergnügen erfahren, daß zur Zeit der schlimmsten Dürre des Sommers 1924 die republikanische Regierung die heiligen Bronzetafeln aus dem Drachengott-Tempel von Han-tan-hien hat nach Peking bringen und in feierlichem Umzuge herumtragen lassen, also genau dasselbe getan hat, was früher der Kaiser tun mußte (S. 108). Hervorzuheben sind endlich die Angaben über das ganz merkwürdige Erwachen des Buddhismus in den allerletzten Jahren (S. 111 ff). „Einfach bewundernswert ist der Fortschritt, den das buddhistische Schulwesen in jüngster Zeit gemacht hat. Die buddhistischen Gemeinden haben in den letzten fünf oder sechs Jahren eine ganze Reihe von höheren Schulen ins Leben gerufen. Die bedeutendsten sind das Hwayam-College in Hankau, die buddhistischen Seminare von Wutschang und Nanking, die Buddhistenschule von Anking und das buddhistische Institut von Tschangscha. Sie stehen auf der Höhe der Regierungsschulen vom gleichen Grad, lehren aber außer den notwendigen Lehrfächern Englisch, Sanskrit und vor allem die buddhistischen Regeln und Schriften." (S. 115).

Wenn der Verf. einmal Muße und Gelegenheit finden sollte, De Groot's Werke „The religious System of China" und „Universismus" zu studieren, würde manches unverständlich Gebliebene (wie z. B. Wesen und Zweck des Totengeheuls, mit dem man nicht um den Verschiedenen klagen, sondern durch das man die fortgegangene Seele zurückrufen will) oder nur oberflächlich Gestreifte (wie z. B. Fêng-schui, Li, Tao) in klarem Lichte erscheinen.

Liederreigen und Liebeswerben in Altjapan.

Von Karl Florenz, Hamburg.

Die ältesten japanischen Geschichtsbücher, das um 712 n. Chr. entstandene Kojiki und das 720 vollendete Nihongi, berichten nicht nur von Haupt- und Staatsaktionen, sondern auch von allerlei romantischen und intimen Dingen. Die geschilderten Vorgänge mögen so, wie sie da mit allen Einzelheiten aufgeschrieben sind, vor dem Richterstuhl der historischen Kritik oft nur schlecht bestehen können; trotzdem wäre es verfehlt, ihnen darum alle ernstliche Beachtung versagen zu wollen, denn auch in den künstlich zurechtgemachten Geschichten verbirgt sich nicht selten ein wertvoller Kern von kultur- und literaturgeschichtlicher Bedeutung.

Die obengenannten Quellen erzählen uns wiederholt von den Liebeswerbungen hoher Herren — nur den Vornehmen, nicht aber dem Volke, schenkt ja die alte Geschichtsklitterung fast ausschließlich ihre Beachtung — und lassen diese ihre Werbung bei der Auserwählten entweder unmittelbar persönlich anbringen oder durch einen Mittelsmann besorgen. Von letzterem Verfahren, das übrigens später unter chinesischem Einfluß die alleinige Regel beim ganzen Volke, bei hoch und niedrig wurde, hören wir unter anderem in einer Episode, wo der erste Kaiser Jimmu (angeblich 7. Jahrhundert v. Chr.) die Zahl seiner Nebenfrauen um ein reizendes Mitglied zu bereichern unternahm. Er hat in einer Gruppe von Mädchen, die draußen im Freien lustwandeln und spielen, das schöne Fräulein Isukeyori erblickt, und wie ein Troubadour oder Minnesänger unseres Mittelalters schickt er einen seiner Mannen, einen gewissen Ôkume, als „Singerlein" ins Treffen vor, um seine Werbung zu melden. Nach kurzem neckischen Zwiegesang, worin das Mädchen zuerst den Brautwerber um seiner Schlitzaugen willen verspottet, von diesem aber schlagfertig heimgezahlt bekommt, ergibt sich Isukeyori-hime (hime = Fräulein) und empfängt in der nächsten Nacht den fürstlichen Gemahl in ihrem Hause; später wird sie Mitbewohnerin des kaiserlichen Palastes und der Kaiser feiert bei ihrem Einzug durch ein Liedchen ihr erstes Zusammensein „im feuchten Hüttlein auf schilfbewachsener Heide auf ausgebreiteten Binsenmatten".

Diese Episode, die vom Kojiki in die allerälteste, noch stark sagenhafte Zeit verlegt wird,

deutet in einigen Zügen auf eine japanische Volkssitte hin, welche wir zu Beginn der eigentlich historischen Zeit, d. h. im 5. Jahrhundert n. Chr., allgemein verbreitet finden. Ich meine das Uta-gaki, „Lieder-Hecke, Lieder-Zaun", auch Kagai, „abwechselndes Singen" genannt. Es war dies ein Volksfest, bei dem das Absingen von Liedern, aus dem Stegreif gedichtet, im Mittelpunkt stand, ein eigentümlicher und doch nicht einzig dastehender Brauch, zu dem wir Seitenstücke in nah und fern, im alten Korea wie noch jetzt in unseren Alpenländern finden.

Die Teilnehmer am Utagaki, vornehmlich junge Männer und Weiber jeglichen Standes, zogen im Frühling und Herbst hinaus auf die Berge oder versammelten sich an einem öffentlichen Platze, z. B. auf einem belebten Marktplatz wie dem Flecken Tsubaki-ichi „Kamelien-Markt" im Lande Yamato, vergnügten sich bei Speise und Trank und bildeten Gruppen und Reihen. Daher eben der Ausdruck „Lieder-Zaun", d. h. Lieder-Reihen oder Lieder-Reigen. Abwechselnd sang man herüber und hinüber, bald im Chor, bald einzeln. Die Chorgesänge waren natürlich meist überlieferte, eingelernte Gesänge; beim Einzelgesang aber wurde durchaus improvisiert. Der eine sang dem anderen zu, und dieser antwortete im Gegengesang. Bei dem verhältnismäßig freien und ungezwungenen Verkehr der Geschlechter untereinander im ältesten Japan boten solche Liederreigen-Feste vortreffliche Gelegenheit zur Anknüpfung von Liebesverhältnissen und zum Liebeswerben. Der Jüngling machte sich an die Erwählte heran, ergriff sie bei dem langwallenden Ärmel ihres Kleides, und während er sie so festhielt, sang er seine Werbung, auf welche sie ebenfalls im Gesang bald zustimmend, bald abweisend antwortete.

Wenn sich mehrere Freier um dasselbe Mädchen bewarben, konnte es zwischen den Nebenbuhlern zum Sängerkrieg voll Spott und Herausforderung kommen, was manchmal weitere ernstliche Folgen nach sich zog. Unsere Quellen, sowohl das Kojiki als das Nihongi, haben uns die Schilderung eines solchen Liederwettstreites, den sie für das Ende des fünften Jahrhunderts (das Nihongi nennt das Jahr 498 n. Chr.) ansetzen, mit den dabei gesungenen Liedern erhalten. Die Überlieferung ist in beiden Quellen leider unvollständig, besonders die Darstellung des Kojiki in diesem Falle sehr lückenhaft und unordentlich. Wenn man aber die beiden Quellen nebeneinander hält, sie sich gegenseitig ergänzen läßt und in die Darstellung etwas bessere Ordnung bringt, wie es schon die älteren japanischen Kommentatoren Motowori Norinaga und Tachibana no Moribe versucht haben, so bekommt man ein ganz anschauliches Bild des Herganges.

Prinz Woke, der älteste Sohn des Kaisers Ninken, zur Zeit unserer Erzählung Kronprinz, aber kurz darauf Kaiser (Kaiser Buretsu), bewarb sich um Kage-hime, die Tochter eines vornehmen Adligen. Kage-hime unterhielt jedoch schon ein heimliches Verhältnis mit Shibi, einem Sohn des sehr mächtigen Groß-Omi (hier etwa Reichskanzler) Heguri no Matori. Wegen der hohen Stellung des kronprinzlichen Bewerbers scheute sich Kage-hime, den Mittelsmann, den der Kronprinz an sie abgeschickt hatte, ohne weiteres abzuweisen, und sie ließ daher dem Prinzen sagen, daß sie ihn auf dem demnächst stattfindenden Uta-gaki auf dem Kamelienmarktplatz erwarten wolle. Sie trafen sich dort der Verabredung gemäß, aber als der Prinz sich in den Reigen mischte und den Ärmel des Mädchens ergriffen hatte, wurde er von seinem glücklicheren Nebenbuhler Shibi, der sich zwischen beide drängte, beiseite geschoben. Da ließ der Prinz den Ärmel Kage-hime's fahren, wendete sich dem Gegner zu und sang ihm ein zunächst noch harmloses Liedchen ins Gesicht, wobei er auf den Namen Shibi's, den man als „Thunfisch" auslegen kann, anspielte:

„Durch die Brandung der Salzflut daher (K u. N)
Kam spielend ein Thunfisch geschwommen
Und hat mein Gemahl an die Seite
Seiner Flossen genommen".

Shibi hakt schlagfertig in die Anspielung auf seinen Namen ein, und es entspinnt sich ein Wechselgesang, der immer beleidigender und drohender wird.

Shibi: „O Fischersmann! Du wolltest wohl gern (K)
Den großen Fisch, den Thunfisch, spießen!
Doch steht er nun hier!
Du Thunfisch-spießender Fischersmann!
Das möchte Dich schier verdrießen!"

Prinz: „Mit dem großen Schwert, (N)
Das im Gürtel mir hängt,
Hier siehst Du mich stehn. —
Und zieh ich's auch nicht, so wisse doch,
Daß die Liebste mir nicht soll entgehn!"

Nun spielt Shibi höhnisch auf den verfallenen Zustand des kronprinzlichen Wohnhauses, des „Großen Palastes", und damit auf des Prinzen schlechte wirtschaftlichen Verhältnisse an, worauf der Prinz entgegnet, wenn sein Palast verfallen, also das Reich in Unordnung sei, so läge das an der jämmerlichen Verwaltung durch den Kanzler, Shibi's Vater, an der Mißwirtschaft seiner Sippe:

Shibi: „Wie hängt doch so schief (K)
An den Ecken das Dach
Des „Großen Palastes" herunter!"

Prinz: „Der Zimmermann taugt nichts! (K)

Drum hängt auch so schief
Das Dach an den Ecken herunter."

Die nächsten vier oder fünf hiernach einzugliedernden Strophen nehmen auf die Hochzeitshütte Bezug, worin sich nach uraltem Brauch das neuvermählte Paar einzuschließen pflegte. Die Vermählungshütte wird dabei unter Anspielung auf ein uraltes Hochzeitsliedchen der „achtfache Zaun" (ya-he-gaki) genannt. Shibi äußert, der Prinz solle sich doch nicht einbilden, Shibi würde ihm seinen achtfachen Zaun abtreten (N); Prinz Woke erklärt es als reine Großmut seinerseits, wenn er nicht schon darin stünde (K). Dann drohen beide gegeneinander, daß es auch mit dem bestgefügten achtfachen Zaun ein wackliges Vergnügen sein werde. Shibi kündet dem Prinzen an, sein Zaun würde zerschnitten und verbrannt werden (K); der Prinz verheißt dem Gegner ein mit Getöse von unten einsetzendes Erdbeben, welches den Zaun zertrümmern würde (N).

Schließlich bricht der Prinz das Wortgefecht ab, wendet sich wieder zu Kage-hime und spricht seine Werbung aus, indem er ihr seine Liebe kündet, mit den Versen:

„Wenn Kage-hime, (N)
Die mir zur Rechten steht,
Eine Perle wäre,
Wär' eine weiße Seeohr-Perle sie,
Die Perle, die ich liebe".

Statt ihrer antwortet Shibi mit einer Strophe, deren erste Hälfte auf einem unübersetzbaren Wortspiel (tare „hängen" und tare „wer?") aufgebaut ist, deren zweite Hälfte aber an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt:

„Des hohen Prinzen (N)
Gürtel aus Streifengewebe,
Verknotet hängt er herab; —
Wer immer, mich ausgenommen, es sei,
Sie will nichts von ihm wissen."

(Tiefere Bedeutung: ich habe schon den Gürtel bei ihr gelöst und bei ihr geschlafen, der Prinz aber wird ihn nicht bei ihr lösen können.)

Der Prinz wußte nun, daß Shibi die Kage-hime schon zu eigen besaß, und daß man ihn genasführt hatte. Wütend beschloß er den Untergang seines Nebenbuhlers und ließ ihn noch in derselben Nacht durch die Mannen eines hohen Vasallen überfallen und töten. Das war das Ende des Liederspiels.

Die Vornehmen scheinen sich in den nächsten Jahrhunderten allmählich von der Beteiligung an den Liederreigen zurückgezogen zu haben, da sich ihre Aufmerksamkeit immer mehr den aus China eingeführten Spielen und Vergnügungen zuwandte. Das große prächtige Utagaki, welches die Kaiserin Shōtoku im Jahre 770 in Nara veranstaltete, und worüber uns im Fortgesetzten Nihongi ein ausführlicher Bericht erhalten ist, war augenscheinlich nichts weiter als ein historisches Hoffest, bei dem das Volk keine Rolle spielte. Hiernach hören wir wenig mehr von den Utagaki. Doch wäre es unrichtig, daraus schließen zu wollen, daß der Brauch abgekommen war. Es fehlen uns nur die literarischen Belege in den offiziellen Geschichtsquellen. Der Brauch hat sich vielmehr beim Volke auf dem Lande, wenn auch in etwas veränderter Art und Umrahmung, bis auf den heutigen Tag erhalten, und zwar vor allem in den Bon-odori genannten Tanz- und Gesangsspielen, zu denen sich an den Abenden des buddhistischen Allerseelenfestes die in ihre besten Sommergewänder gekleidete Bevölkerung zusammenfindet. In der kreisförmigen Aufstellung beim Singen und Tanzen lebt auch äußerlich formal der „Zaun" des alten Utagaki noch fort.

Zur japanischen Literatur[1].

Von F. E. A. Krause, Heidelberg.

In einem modernen Teetisch-Format wird ein Büchlein vorgelegt, dessen Kern eine deutsche Übertragung der „Anthologie Japonaise" von M. Revon, Professor an der Universität Tōkyō bildet, einer im Original recht verdienstvollen Zusammenstellung von Proben aus allen Zweigen und Perioden der japanischen Literatur. Um den Inhalt des französischen Werkes dem deutschen Leser „näherzubringen", hat der Herausgeber seine Übertragung mit eigenen Bemerkungen und Noten, Einführungen und Verbindungen versehen und namentlich als selbständige Tat in einem besonderen Bändchen ein „Sachwörterbuch" angefertigt.

Die Angabe des Titels: „Geschichte und Auswahl" entspricht kaum dem Inhalt, denn Revon's Chrestomathie ist durch die Erläuterungen Adler's in keiner Weise zu einer Geschichte der japanischen Literatur geworden. Die Behauptung im ersten Satz der Einführung: „Das japanische Schrifttum, das hier zum erstenmal in Deutschland in einem Überblick vorgelegt wird", erscheint allzu kühn. Von den „zünftigen Japanologen" hat P. Adler keine gute Meinung, mit G. Aston und K. Florenz geht er recht unsanft um, indem er sie als „aus dem Kleinbürgertum hervorgegangene Schulmeister" bezeichnet und ihre Werke für „völlig unzureichend"

1) Adler-Revon: Japanische Literatur. Geschichte und Auswahl von den Anfängen bis zur neuesten Zeit. Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. (430 S.) kl. 8°. = Taschenbücher der Literatur 1. Bd. Rm. 9 —; geb. 12 —.

Adler, Paul: Sachwörterbuch zur japanischen Literatur. Frankfurt a. M.: Frankfurter Verlagsanstalt. (138 S.) kl. 8°. Rm. 5 —; geb. 7 —.

erklärt, die den Leser „schmählich enttäuschen“ müssen und ihn „großartig im Stiche lassen“. Herr Adler unternimmt nun, wie er treffend selbst erklärt, „einen verzweifelten Versuch“, bei dem er sich dem Stoffe gegenüber fühlt „wie ein etwas zu selbstbewußter Bergsteiger zu den Bergen“. Er empfindet „die scheinbar große Anmaßung dieser Arbeit“, was immerhin Aufrichtigkeit neben der Anmaßung verrät, und erhofft den Beifall von einem „künftigen (nicht zünftigen) Japanologen“, „in dessen Hände das Ding vielleicht gerät“. Einstweilen aber ist es in die Hand wissenschaftlicher Beurteiler gekommen, die sich das Ding etwas näher ansehen und dabei eine Verwunderung nach der anderen erleben. Freilich wird Herr Adler meinen, daß „Japanologen“ hilflose Schulmeister sind, „aus deren Werken sich eine Anthologie herber Kathederblüten herstellen ließe“, und gewiß nicht zugeben, daß diese bedauernswerten Fachleute sich bei ihrer „in sich selbst grundlosen“ Arbeit auch gelegentlich einige Gedanken über das Wesen ihres Stoffes machen mögen, denn er stellt ja bei den „bedeutendsten europäischen Japanologen“ nur „durchaus zweideutige Verdienste um die geistige Verarbeitung“ fest.

Wir schätzen selbstbewußte Bücher, nur darf der Scherz nicht zu weit getrieben werden. Fast hat uns das Pathos der „Einführungen“ zu beiden Bändchen, namentlich zum Sachwörterbuch, im Bewußtsein aller Schwierigkeiten der Japanwissenschaft mutlos und kleinlaut gemacht, so daß wir nun große Dinge erwarten möchten von der ersten Erfassung Japans, die uns P. Adler bringen will. Bei näherer Betrachtung des Inhaltes aber verwandelt sich dieses beklemmende Gefühl des gescholtenen Nichtwissers in gerechte Empörung und starke Belustigung. Wir können uns nur einem Urteil des Herausgebers ohne Zögern anschließen, daß er seine eigene Arbeit als „Anmaßung“ empfindet. Das gerechte Urteil kann nur lauten auf dreiste Anmaßung eines zwischen japanischen Worten herumstolpernden unwissenden Dilettanten!

Des Eingehenden erscheint eine Besprechung nicht möglich, weil der Unrichtigkeiten und Sinnlosigkeiten allzuviele sind. Wir lesen einen Wust von Worten und Namen, bei dem japanische Gegenstände beständig mit europäischen in der unglücklichsten Weise zusammengestellt und verglichen werden, ohne jeden ersichtlichen Grund und Zweck. Das Sachwörterbuch bietet ein Allerweltsragout, das notwendig an Bastians allgewaltige Mixturen erinnert. Mit der japanischen Sprache steht P. Adler auf sehr schlechtem Fuße, und er rächt sich für die Schwierigkeiten, die sie ihm boshafterweise bereitet, durch eine souveräne Verachtung von Kleinigkeiten. Die Orthographie ist überall ungenau und inkonsequent, die Schreibungen wechseln in lustigen Varianten ab, lange Vokale sind nirgends berücksichtigt, es wimmelt auf jeder Seite von Druckfehlern der gröbsten Art, die doch bei der Korrektur hätten beseitigt werden müssen (oder sind einige Hundert davon dem Herausgeber gar nicht störend aufgefallen?). Die sachlichen Unrichtigkeiten und vielen Schnitzer aus Unkenntnis nachzuweisen, verbietet der Mangel an Raum. Wir begnügen uns mit einer Blütenlese kleiner Perlen, die sachlich und stilistisch gleich belustigend sind.

S. 132: „Wa, chines. = Wo, ältere Bezeichnung Japans“ [Wa ist 和 (chines. ho), Wo ist 倭。] „Waga, Wakan, in Zusammensetzungen soviel wie japanisch“ [waga 我 jap. = ich, wir, unser; Wa-Kan 和 漢 sinojap. = Japanisch-Chinesisch (Kan = Han).] „Waga-Kusha, nationale Richtung des Neukonfuzianismus“ [Wa-gaku-sha 和 學 者 der Japan-Gelehrte].

S. 71: „Kanga-Kusha, Sinologen“ [Kan-gaku-sha 漢 學 者。].

S. 62: „das Wakan(Japan)-Kongo(China)-bun“, auf S. 71 „Waka-Kanko-bun“ [Wa-Kan 和 漢 (Japanisch-Chinesischer) Kon-gô 混 合 (gemischter) bun 文 (Stil!]

S. 29: „Li-tai-po (von den Japanern Hakko-rako-ten gelesen)“ [李 太 白 wird Ri Tai-haku gelesen; Haku Raku-ten ist die jap. Lesung für Po Lo-t'ien 白 樂 天, Beiname von Po Chü-i!].

S. 155: „Yami, Unterweltsgott (Sanskrit Yama) s. Ema“ [Yo-mi 黃 泉 ist das Totenreich des Shin-tô, das mit der buddhistischen Hölle und dem indischen Yama (jap. Em-ma 閻 魔) nichts zu tun hat].

S. 121: „Tanka, sinojap. für Mikaya-uta“ (soll heißen Mijika-uta 短 歌。].

S. 65: „Kagura (= Kami-gura Göttergerüst)“ [Kagura 神 樂 Götter-Musik, Götter-Tanzlied].

S. 62: „Der Konsonant n des Auslauts ist verkürzt aus um“ [statt mu].

S. 59: „Hotogisu“ [statt Hototogisu 杜 鵑。].

Von den zahlreichen Namenentstellungen: „Nabinogu“ (f. Nobu-naga), „Tsema Kiang“ (f. Sze-ma Kuang), „Teishin“ (f. Ten-jin 天 神), „Shingo“ (f. shin-zô 新 造), „Ama-no-hashidati“, „Yoshitsuno“, „Hinaki“ (f. hinoki 檜), „Shirige“ (f. Shiragi), „Kasugadaiojin“ (f. Ka-

suga-dai-myô-jin), „Kusanaghi“ (f. Kusanagi), „Mohinaga“ (f. Mori-naga), „Manyakana“ (f. Manyô-gana), „Wen-choang“ (f. Wên-ch'ang), „Hiyesani“ (f. Hi-ei-zan), „Taiho-Rynu“ (f. Tai-hô-ryô), „Kiato“ (f. Kyô-to), „Amitaba“ (f. Amitâbha), „Boddhitharma“ (f. Bodhidharma), u. v. a. m.

S. 40: „Ema (skr. Yama) Unterweltsgott, Richter jenseits des Seelenflusses neben der Flußgöttin (vgl. Gilgamesch und Charybdis), mit dem Schuldbuch (wie in westl. Lehren) und den zwei Zeugen (abgeschnittenen redenden Köpfen, vgl. Kopfjäger).“

S. 72: „Kissen (Schlafholz, vgl. Jakobs Traum)-buch, s. Makura no Soshi.“

S. 75: „Kusa-Soshi (Allerlei Skizzen oder Stinkhefte), Kolportageliteratur des 18. Jahrh.“ [Die leichten Novellen waren in der bei Frauen beliebten Hiragana und cursiv (sô-sho 草書) geschrieben und hießen daher kusa-zô-shi 草雙紙; mit kusaru 臭 hat dies nichts zu tun.]

S. 82: „Okuninushi wird durch einen herabgewälzten glühenden Stein verbrannt (vgl. Julblock; auch der Eber Gullinbursti gehört dazu — wie zum Adonis-Adonaj-Tammus-Mythus) und wie Osiris u. a. wiederbelebt; er verbirgt sich dann zwischen Bäumen (Phänomen des Sonnenunterganges, Steine zwischen Bäumen vielfach als Zeitmesser der Sonnenhöhe und Zauber von der Art Josuas).“

S. 88: „In dem alten Shintokult wird die Ohonusa, ein mit Bändern geschmückter Zauberstab, in die Höhe gehalten, an den Shintotempeln sind Strohseile angebracht, an den Stäben Papierbänder (Go-hei). Das Flatternde an den Gewändern, am Körper, ist in allen alten Kulturen beliebt und erklärt sich nur für eine unwissende Schneiderästhetik als ‚Mode‘ (ein Begriff ohne jeden Inhalt). — So erklärt sich z. B. die Rede des Jesaias gegen die bänder- und schellenbehangenen, nämlich abgöttischen, Töchter Zions, vgl. auch die katholischen Firmlinge, Umzüge, Bänder an den Kleidern slavischer Brautwerber, an Pferdekummeten nebst anderen Amuletten, Säuglingstr.).“

S. 89: „Stab oder Zepter sind überall Erfordernis, später Attribut und Symbol priesterlicher Herrschaft und der Häuptlingswürde, sofern sie aus dieser hervorgegangen; in anderen Fällen die Lanze, wie z. B. beim deutschen König. Der späte Westen kennt Bischofs- und Kreuzesstab, vgl. auch Thyrsus, Maibaum, Weihnachtsbaum, die sogenannte Geißel des Pharao. In China bedeutet das Zeichen für Stab auch Regierung (Wasserlenkung). Auf den rein materiellen Prügel kann kein Symbol und konnte niemals irgendeine Herrschaft begründet werden, da ein solcher, falls ungeweiht, auch für den anderen überall bereit lag. Auch der Viehstecken kann nur abgeleitet sein. Viehzucht bekanntlich nach neueren Feststellungen erst eine Tempelfunktion.“

S. 101: „Spätere Reigen sind die buddhistischen Bo-nodori [!]. Aus China glückbringende, (nunc pede libero pulsanda tellus, graecorom.) Stampftänze der arch. Zeit mit dem Refrain: Lebet 1000(0) Jahre! Ähnliche Tänze noch heute (mandsai!).“

S. 109: „Die eigentlichen Schriften Altjapans gehen alle auf China zurück, und werden bez. Weise auf Kobo Daishi, den großen Magier, der im japanischen Mittelalter eine Geltung, wie etwa Gerbert und Albertus Magnus zusammen, hat, zurückgeführt. Die chinesischen Schriften selbst sind bekanntlich Ideogramme, die auf Hieroglyphen zurückgehen, wie das prähistorische dem Gelben Kaiser 2650 v. Chr. zugeschriebene Ku-wen. Das noch ältere mit den Hexagrammen des Iking zusammenhängende Pa-kwa soll eine Knotenschrift, ähnlich den amerikanischen ersetzt haben.“

S. 111: „Zu Beginn des 9. Jahrhunderts gelangen die Japaner endlich zu ihrer nationalen Kursiv-Silbenschrift (Hiragana, in älteren Transkr. Firakana, ethmologisch unsicher, auch Weiber- (=weltliche) Schreibung, vgl. die jiddische Weiberschrift, genannt).“

S. 119: „Tai, eine Meerbrasse, die ‚Rote Frau‘ (daher ihr blutiger Mund), verwandt mit der Dorade der Römer, Attribut des Glücksgottes Ebidsu (vgl. Fuchs).“

S. 125: „Tee, im 9. Jahrhundert genannt, um 1200 gewöhnlich, einst neuer Gott (wie Dionysos bei den Griechen), doch dem Zeitcharakter entsprechend rein zeremonieller Kult, besonders nach 1400 am Hofe d. Yoshimitsu. Teezeremonie (chan-oyu [!]) mit Vorzeigung alter kultischer Keramik.“

S. 126: „Auch Ratten sind bei der Bauart der japanischen Wohnhütten häufig, Rattenwander stets Vorz. von Verlegungen der arch. Residenzen (sinkendes Schiff); die Ratte neben dem Reissack Attribut des japanischen Reichtumsgottes (vgl. übrigens Goethes Hochzeitslied, doch wohl eine Mäusehochzeit?, Ratten und anderes Ungeziefer in Westdeutschland und Frankreich im Mittelalter häufig in judiziellen Formen exorzisiert).“

S. 133: „Aus dem Hainkult stammt wohl das Blütenfest (Hanani [!]), wo besonders nach Yoshino gewallfahrtet wird (wie in Berlin nach Werder, in Dresden nach Cossebaude, beidemale auf altem Wendengebiet). — Man unternimmt auch Wallfahrten mit asketischen Verschärfungen; auch ‚Hundert Wallfahrten‘, wobei

man sich mit je einem Schritt zum Tempel und zurück (Springproz.?) begnügt. Ein Abkommen mit der höheren Macht, das keineswegs gegen den Sinn der immer und überall mit einem Rest von Magie behafteten religio verstößt. Auch eine römische Straßenbahndirektion hat ähnlich eine Rundfahrt zum Besuche der Apostel-(Ablaß-)kirchen für die Pilger des Heiligen Jahres eingerichtet. Manche Wallfahrtsstätten waren wohl seit alters Heilstätten (s. Moxa)."

S. 134: „Westliches Land = Paradies, s. Taoismus, Horai, Jo-do. Nach buddhistischer Legende fanden sich die Frauen dort als Männer, vgl. die andere Lösung der geschlechtslosen Engel, schon in der bekannten Evangelienstelle."

Diese Auswahl aus Adlers schauderhaftem Elaborat, die beliebig fortgesetzt werden könnte, mag genügen. Wir hoffen, daß der Verfasser es bei diesem einen Werke seiner verblüffenden Japan-Erkenntnis bewenden lassen wird.

Die Form der Kawi-Dichtung.

Von Walther Aichele, Hamburg.

Das Kawistudium steht, obwohl es an Alter der Sanskritphilologie nahekommt, noch immer in seinen Anfängen. Es ist dies eine Folge der Tatsache, daß bisher nur einige wenige, wenn auch ausgezeichnete Forscher die uns erhaltene reiche altjavanische Literatur bearbeiteten und zur Aufhellung ihrer mannigfachen sprach- und kulturgeschichtlichen Probleme beitrugen. Aus dieser Sachlage ist es zu erklären, daß bislang noch nicht die Frage behandelt wurde, welcher literarischen Gattung die ältesten uns überkommenen und an Kunstwert zugleich höchststehenden Schöpfungen der indonesischen Poesie, die im 10. bis 14. Jh. u. Z. entstandenen Kawigedichte, zuzurechnen seien. Das sie bezeichnende Wort *kakawin*, das in seiner formalen Bildung genau dem Sanskrit *kāvyam* entspricht, weist nun bereits auf ihren besonderen Charakter hin. In der Tat ergibt ihre nähere Untersuchung, von der hier ein das Wesentliche wenigstens andeutender Bericht mitgeteilt werden soll, ihre völlige Abhängigkeit vom indischen Kunstepos, nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form. Wie für den indischen Kunstdichter, so dienen auch für den altjavanischen Nachahmer die Begebenheiten der großen indischen Epen, die bei beiden zumeist den Inhalt ihrer Dichtungen ausmachen, in der Hauptsache nur zum Ausdruck ihrer Ideen und ihrer dichterischen Gestaltungskunst. So wird sich, um ein Beispiel zu nennen, dem Leser des Kawi-Rāmāyana immer wieder der Eindruck aufdrängen, daß ihm der Dichter in der Gestalt Rāmas das Idealbild des Herrschers vorführen will. — Dieselben Versmaße, die die indischen Kunstdichter verwendeten, finden wir, auch hier von Sarga zu Sarga, aber auch innerhalb der einzelnen Gesänge wechselnd, in den altjavanischen Kawigedichten wieder.

Wie getreulich auch die Alaṃkāras, die so beliebten Verszierden der indischen Kunstdichtung, und zwar sowohl die sprachlichen Künste, wie die poetischen Bilder und Vergleiche, nachgebildet wurden, mögen die folgenden Parallelen zeigen. Ich folge dabei Daṇḍin's Kāvyādarśa (abgekürzt: D.), hrsg. von O. Böhtlingk.

Der Anuprāsa[1], die Wiederkehr gleicher Laute (D. 1, 55 ff.), begegnet uns häufig in den verschiedenen Kawigedichten, besonderer Beliebtheit erfreut er sich, ebenso wie das Yamaka, bei dem Dichter des Rāmāyana (= R.). Z. B.:

māring manuk muni mĕne matakut ya kasrang[2] (*m, ma, k*)
R. 2 25 c

mong mona munggu ri guhānya humīs awaknya (*m, mo, gu*)
R. 2 26 b

mong māri mabrata warĕg ya kĕnas kidang kweh (*m, r, k*)
singhātisāhasa mahas ring alas madasyu (*s, as*)
R. 2 27 b u. c

tĕkwan sarwwa manik tawingnya sinawung sākṣāt sĕkar ning suji (*s*). Bhārata-Yuddha 5 1 c.

mwang pekāmrang ri jöng ning giri hana ring alas ring jurang ring lwah ajro (*r*). Bhārata-Yuddha 30, 5 d.

Die Wiederholung mehrerer Silben, das Yamaka (D. 3 1 ff.), erscheint z. B. R. 23 11 d:

mawĕrö warĕg laga lagi n panorakĕn asing musuh lagilagi oder R. 23 12 c:

umadĕg sang Anggada gadādi ta pwa ginĕgö humöng hati nira.

Auf Schritt und Tritt stoßen wir auf das Yamaka in Sang 24 (der Schilderung der Merkwürdigkeiten des durch Wunder wiedererstandenen Langkāreiches) und in Sang 25 des R. (Heimfahrt Rāmas mit der wiedergewonnenen Sītā), deren Text darum dem Übersetzer ganz besondere Schwierigkeiten bereitet.

Nun kann das Yamaka, wie in den indischen Kunstgedichten, an verschiedenen Stellen des Verses stehen. Am Anfang der vier Pādas begegnet es z. B. R. 16 15 mit *manda*, am Anfang zweier Pādas: R. 26 20 c u. d: *tuhamu yuh — bapamu yuh.* Aus einer gelegentlichen Endstellung des Yamaka hat sich in Indien wahrscheinlich (vgl. H. Jacobi, Bhavisatta Kaha von Dhaṇavāla S. 51* f.) der Reim entwickelt, der nun als Verszierde, wenn auch nicht häufig, auch in Kawigedichten verwendet wird. Im Rāmāyana finde ich ihn 7 25 a u. b: *cañcala — yañcala*, 10 34 b u. d: *tūtūtanya sinādhyā — tanya sinādhyā*, 16 30 (Reimworte: *madalĕm — dilĕm — samalĕm — malĕm*), 16 35 (*sulasih — mangasihasih — ngasih — asih*), 16 37—40 (*asisihan — winasĕhan — kasihan — kasihan; winasĕhan — masĕsĕhan — awurahan — winarahan; makayukayu — rahayu — kayu — gumuyu; magi-*

1) Unter den zahlreichen Sanskritworten, die durch gelehrte Bildung ins Kawi und von da auch z. T. in die Volkssprachen gelangten, findet sich von den verschiedenen Termini für die Alaṃkāras nur das Wort *upamā*.

2) Die Raumbeschränkung gebot es, diese Stellen unübersetzt zu lassen und andererseits die unten angeführten Gleichnisse und Bilder meist ohne Kawitext zu geben. Aus derselben Ursache mußte ich auf eine Begründung verzichten, wo ich hier und da in der Übersetzung eine von der meiner Vorgänger abweichende Auffassung zum Ausdruck brachte.

wangan — tangan — ahangan — abayangan), 21 144 (*kita — kita — pratihata — lalita*), 26 20 c u. d (*aku yuh — puyuh*), und 26 48 (immer auf *rāt* endend). Reime hat ferner auch Sang 97 des Nāgarakṛtāgama (s. Kern, Verspreide Geschriften VIII S. 120).

Für das verschränkte Yamaka (D. 3 51 ff.), die Übereinstimmung der Endsilben eines Pāda mit den Anfangssilben des nächsten, gibt wieder das altjavanische R. eine Reihe Beispiele. Vereinzelt tritt es z. B. 26 21 b, c auf:

minaki citta nikang kula bartiti
titisi yāmṛta . . .

Über eine größere Reihe von Pādas ausgedehnt finden wir es R. 2 19 a—d, 16 24—29, 24 81—86, 25 113,26 12—15. Zur Erläuterung sei der Kürze wegen nur R. 2 19 angeführt:

sakweh nikang talaga tan hana tanpa tuñjung
tuñjungnya tan hana kurang paḍa mesi kumbang
kumbangnya kapwa muni tan hana tanpa śabda
śabdanya karṇnasuka tan hana tan manojña.

In R. 16 24—29 hat der Unverstand eines Abschreibers das Yamaka an einigen Stellen zerstört. Vers 24, c, d gibt er *ikomurub — mara n gĕsĕng* statt des ursprünglichen, aber selteneren *ikomarab*. Das auslautende *b* bietet dabei keine Schwierigkeit, da gewiß schon in der Kawiperiode wie im heutigen Ost- und Mitteljavanisch die stimmhaften Verschlußlaute im Auslaut stimmlos werden. Drei weitere Verstöße gegen Versform und Sinn leistet sich der Abschreiber in Vers 26 und 27:

kucur nikang wway umĕlĕkah sakeng watu
wĕtunya śĭtala tuwi yālilang maho
amogha teka milu maweh panas ikā
ri kāla ning priyawiraha tatan matĭs.

atĭta sang wiraha karih niroṣadha
sadharmma lāwan ikana sang kĕneng unĕng
upāya tan hana kawĕnang madŏmana
manah kĕneng madanaśarāgni tīkṣṇa ya.

In diesen beiden Versen fallen nämlich *maho — amogha, ikā — ri kāla* und *unĕng — upāya* aus der von Vers 24 bis 29 durchgeführten Yamakagliederung heraus. *Amogha* gäbe zwar noch einen Sinn, aber statt *ikā* fordert der Zusammenhang den Dativ (*rikā*), und der Satz, daß es für den von der Geliebten Getrennten so wenig eine Heilung gäbe wie für den von Liebessehnsucht (*unĕng*) Gequälten, ist eine Tautologie. Das Yamaka führt uns nun zum ursprünglichen Wortlaut, und wir setzen für *amogha teka: aho yateka*, für *ikā*: *rikā* und für *unĕng*: *upas* „Gift". Darnach lautet die Übersetzung dieser Verse:

„Sprühend strömt das Wasser aus dem Fels,
kühl kommt es heraus, hell und klar.
Aber ach, auch es bringt ihm (nämlich dem nach seiner Sītā sich sehnenden Rāma) nur wieder neue brennende Qual.
Denn ist man von der Geliebten getrennt, erscheint es nicht kühl.

Schrecklich! Für den von der Geliebten Getrennten gibt es doch keine Heilung!
So wenig wie für den, der von Gift verzehrt wird.
Da ist kein Mittel, das zur Ruhe brächte
ein Herz, das getroffen ist von Kāmas versengendem Pfeil."

Diese kurze Probe mag immerhin zeigen, wie es um die Treue der Textüberlieferung in den Kawischriften bestellt ist.

Das verkehrte Yamaka (D. 3 73 ff.) — womit Verse oder Verszeilen bezeichnet werden, die von vorn wie von hinten silbenweise gelesen gleichlautend sind —, diese „Zierde" hat, vielleicht infolge der Schwierigkeit ihrer Bildung, bei den Kawidichtern offenbar, und zum Glück, keine begeisterte Aufnahme gefunden. Als einziges Beispiel kann ich hierfür den 97. Gesang des Nāgarakṛtāgama nennen (Vgl. Kern, Verspreide Geschriften VIII, S. 120). Eine Zeile daraus genüge zur Veranschaulichung:

matarung tuhu wany aprang, prangnya wahu turung tama.

Der Dichter des Nāgarakṛtāgama hat sich im 96. Gesang leider auch auf die Verstiegenheit indischer Verskünstler (s. D. 3 95) eingelassen, Verse zu fabrizieren, in denen ein einziger Konsonant vorherrscht (Vgl. Kern, a. a. O. S. 119), z. B.:

tan tatatīta tan tutĕn, tan tĕtĕs tan tut ing tutur, 96 2a.

Weitgehend ist die Übereinstimmung der altjavanischen mit der indischen Kunstdichtung in der Verwendung und Wahl der Gleichnisse. Gewiß angeregt durch die indischen Vorbilder, gestaltet der Kawidichter aber auch so manches eigene Bild voll Anschaulichkeit und Farbe, Kraft und Wärme der Empfindung.

Die indischen Poetiker teilen die Vergleiche und Bilder im Wesentlichen ein in die Upamā (das Gleichnis, D. 2 14 ff.), das Rūpaka (das Gleichnis mit versteckter Unterscheidung von Bild und Gegenbild, D. 2 66 ff.) und die Utprekṣā (die witzige Deutung, D. 2 221 ff.). Allen drei Formen begegnen wir in den Kawigedichten wieder, am häufigsten natürlich der Upamā. Ich führe eine Reihe solcher Gleichnisse an, die ihr Vorbild im indischen Kunstepos haben. Die vielgeliebten Vergleiche indischer Kunstdichter des Frauengesichtes mit der Lotosblüte (s. Daṇḍin, Kāvyādarśa 2 16 ff.) oder mit dem Monde (s. Daṇḍin, 2 22 usw.) hat auch das Kawigedicht (s. R. 11 58 u. 7 24). Die Augen der Geliebten gleichen Rehaugen (R. 7 27—Kālidāsa, Raghuvaṃśa, im Folg. abgek.: Rgh., 8 60, 9 58), die Pracht ihrer Locken dem Pfauenschweif (R. 7 25—Rgh. 9 67). Die Zweige erinnern an Hände (R. 16 40—Rgh. 9 35). Zwei Nachbarberge sehen aus wie die Brüste der Mutter Erde (R. 11 72—Rgh. 4 51). Von den Metaphern, die im indischen Kunstepos zum Ausdruck des Gleichnisses verwendet werden (s. D. 2 57—65), ist in den Kawigedichten am häufigsten das Bild des „Besiegtseins" nachgeahmt worden (*sor*, bzw. *kasoran*). So R. 6 145: „Die Sonne wird besiegt von dem Mächtigen (näml.: Vālin)", oder R. 11 70: Die Wogen des Meeres von Langkā besiegen durch ihre Schönheit die Götterwelt.

Auch in Rūpakagestalt haben sich eine Reihe von Bildern aus der indischen Kunstdichtung in den Kawigedichten eingefunden, wie: Der Fürst ist ein Wunschbaum (R. 6 148, 21 10—Rgh. 6 6, 14 48) oder ein Berg (R. 3 77—Daṇḍin, Kāvyādarśa 2 85). Ein Wunschbaum, ein Waringin (aus: *war-* *ber-* und *ingin* „begehren"), ist auch Sītā für die Trijatā, R. 21 40.

Mit Vorliebe werden Naturvorgänge in das Rūpaka gekleidet. So R. 6 128:

„Die Baumzweige, vom sanften Wind bewegt,
sind Tänzerinnen, die die Bäume fröhlich umtanzen,
und übermütig stimmen die ausgelassenen Bienen den Begleitgesang an".

Zu dem Bild der tanzenden Baumzweige ist Rgh. 9 29 zu vergleichen. Einzelne Kawidichter, wie Mpu Sĕdah, der Verfasser des Bhārata-Yuddha (1157 u. Z.), lieben den Vergleich mit dem Schattenspiel, der im indischen Kunstepos freilich nicht nachgewiesen ist. Ein sich auf dieses Spiel beziehendes Rūpaka, das ich den bisher zusammengestellten Belegen für das Alter des Schattenspiels auf Java anreihen möchte, steht Bhārata-Yuddha 6 4b:

māri tinarkka wayang kayu nika tĕkap ing mangĕbun gĕlungan

d. h. „vorüber (war die Stunde), da (die Schönen) die (im Morgennebel) ihre Locken betauen[1] lassen,

1) Der Tau soll den Haaren einen besonderen Glanz geben.

Wajangfiguren, (in Wirklichkeit) die Bäume, zu sehen meinen."

Zu *tarkka*, das mit „zu sehen meinen" übersetzt ist, vgl. man Wṛtta-Sañcaya, Strophe 48: *kawitarkka*, „poetische Auffassung" und die Lehnübersetzung dieses Ausdruckes Bhāratayuddha 50 8: *hiḍĕp ning mangö*.

Das Rūpaka, an das der Dichter hier erinnert, finden wir weiter ausgeführt in dem mit dem Bhāratayuddha etwa gleichzeitigen Kawigedicht Wṛtta-Sañcaya, Strophe 93:

„Die Berge, bespannt mit einem Kĕlir (dem Schattenschirm), dem durchsichtigen, feinen Nebel, gewährten einen Anblick, als trügen sie Schattenfiguren, die Bäume." — In diesen beiden Beispielen scheint mir die ohne Vergleichspartikel gegebene, ungewöhnliche Nebeneinanderstellung von Bild und Gegenstand (*wayang kayu* bezw. *wayang tahĕn*): „Wajangfiguren, (nämlich) Bäume" angelehnt zu sein an die zusammengesetzte Rūpakabildung des indischen Kunstdichters (vgl. D. 2 66, 69 ff.). Das zuletztgenannte Rūpaka (Wṛtta- S. 93) wird noch weitergeführt:

„Die hohen Bambusrohre, durch die der Wind weht, sind dabei die Flöten (die das Spiel begleiten)",

ein Vergleich, den auch das Bhārata-Yuddha hat (50 5) und der uns aus dem Indischen ebenfalls bekannt ist (Rgh. 4 73).

Als Beispiel für die Utprekṣā sei R. 12 1 c, d angeführt: „Vorüber war's mit der Schönheit des Nachtlotos, er schloß sich, wurde trocken und welk nur darum, weil er die Schönheit des leuchtenden Taglotos sah."

Ferner etwa R. 2 8, 9, 6 117, 16 19 Arjuna-Wiwāha, 16.

Die lange Trennung von Rāma und Sītā gibt dem Dichter des Kawi-Rāmāyaṇa wiederholt Anlaß, die Apahnuti oder Nihnuti anzuwenden, eine Verszierde, die eine allgemeine Anschauung in ihr Gegenteil umkehrt (s. D. 2, 304 ff.). Ein Beispiel (R. 16 26: das kühle Quellwasser erscheint dem von der Geliebten Getrennten heiß) ist uns bei der Besprechung des verschränkten Yamaka bereits begegnet. R. 3 23 ist es Sandelholz, R. 6 123, 8 170, 17 108 ein sanftwehender Wind und R. 17 106 der Mondschein, die, anstatt Kühlung zu bringen, die Flammen im Herzen nur noch mehr auflodern lassen. Vgl. außerdem R. 6 119, 121, 122 und zur letztgenannten Stelle Rgh. 14 48.

Wie die indischen Kunstepen (vgl. D. 2 359 ff.) so vereinigen oft auch die Kawidichtungen mehrere Bilder und Vergleiche in einem einzigen Bilde. So R. 6 126 a—c:

śabda ning bhramara matta ya apuya
yak rĕngö ya mahuyang hati mapanas
tulya parwwata sĕḍĕng matunu murub.

Im zweiten und dritten Pāda liegt nämlich die uns soeben begegnete Nihnuti mit einer Upamā vor, während der erste wegen des in *apuya* enthaltenen dubitativen *a*-Suffixes nach meinem Sprachgefühl eine in Frageform gekleidete Saṃśayopamā (ein auf einem Zweifel beruhendes Gleichnis, s. D. 2 26) enthält. Es gibt im Kawi genug Beispiele dafür, daß — ebenso wie im Malaiischen — um eine Frage auszudrücken, die Partikel *apa* stehen (R. 6 61, 21 63) oder fehlen kann. Im letzteren Falle wird gewiß, genau wie es im Malaiischen geschieht, die Frage durch Stimmhebung zum Ausdruck gebracht. Vgl. etwa R. 10 34:

nā ta sinādhyā sang tuhu wīra
śrī ya ta tūtūtanya sinādhyā.
āpan ikā bwat cañcala mengā
yāta matangnyā n tan ya sinādhyā?

„Das aber ist es, wonach der wahre Held zu streben hat: das Glück sei sein Ziel, das er erreichen muß. Da es nun einmal so launisch und flüchtig ist, sollte er ihm darum etwa nicht nachstreben?"

Demnach bedeutet die obige Stelle:

„Sollte das Summen der Bienen etwa Feuer sein? Wenn ich es höre, steht mein Herz in Glut und Hitze gleich einem Berg, wenn er in Flammen lodert."

Eine andere Auffassung dieser Stelle hat Kern, Verspr. Geschr. VIII, S. 234. Eine Rūpakareihe, die wieder eine Saṃśayopamā (*wintang kĕmbanga*) enthält, findet sich Bhārata-Yuddha 50 8, in einer Strophe, die es wert ist, hier wiedergegeben zu werden:

endah lwir mahurup langö gagana len bhūmī sĕḍĕng ning kulĕm
kaywan yāngdadi megha megha matĕmah kaywan hiḍĕp ning mangö
wintang kĕmbanga kĕmbang angjrah atĕmah wintang haneng ambara
lwahnyādadyan urut mahā ng urut adadyan lwah larinyālaris.

[Man beachte auch hier das Yamaka: *megha-megha, kĕmbanga-kĕmbang, larinya alaris.*]

„Wundersam, wie die Schönheit des Himmels und der Erde in der Nacht ineinander übergeht:

Zur Wolke wird der Wald, zum Wald die Wolke, so scheint es dem Dichter.

Sollten die Sterne wohl Blumen geworden sein? Die Blumen zerstreuen sich und werden zu Sternen im Himmelsraum.

Die Flüsse wandeln sich in Wolkenstreifen, die Wolkenstreifen drängen zu Flüssen zu werden, die in sanftem Lauf dahinziehen."

Die besondere Rūpakaform dieser Strophe (mit „werden zu") ist D. 2 67 f. behandelt. Den Vergleich von Blumen mit Sternen s. auch R. 6 118 u. 16 81. Mit einer Utprekṣā, die eine Upamā enthält, sei die Betrachtung der Bildersprache geschlossen:

„Und Bambusstauden[1] standen da und neigten sich unruhig zitternd, so als wollten sie ihn (=Rāma) mit ihren Zweigen, die gleich Händen waren, verehrungsvoll begrüßen." (R. 16 40.)

Ein Bild, das sich übrigens Arjuna-Wiwāha, Strophe 16, aber als reine Utprekṣā, wiederfindet.

Daß aber nicht nur die sprachlichen und bildhaften Schmuckmittel des indischen Kunstepos in den Kawigedichten nachgeahmt wurden, sondern auch andere Schilderungen bei passender Gelegenheit ihren Eingang fanden, dafür ist wohl Bhārata-Yuddha 2 7—10 ein Fingerzeig[2]. Hier wird der Einzug Kṛṣṇas in Hāstinapura zur Beratung mit den Kurufürsten geschildert, — ein Ereignis vor allem für die Damen, die neugierig und aufgeregt sich an die Fenster drängen, wobei sie durch ihre Hast in allerlei mehr oder weniger peinliche Situationen geraten. Das Vorbild dieser Szene finden wir bei Aśvaghoṣa, Buddhacarita 3, 13 ff., wo der Eindruck des jungen Prinzen Siddhārtha (des späteren Buddha) auf die Frauen von Kapilavastu bei seiner ersten Ausfahrt beschrieben wird, eine Schilderung, die als Vorlage zu nehmen ja auch ein Kālidāsa nicht verschmäht hat (Kumārasaṃbhava 7 56 ff., Rgh. 7 5 ff.).

Unsere Betrachtung hat also ergeben, daß die altjavanischen Kawigedichte nicht unmittelbar auf den alten indischen Epen beruhen, sondern daß die späteren, aus jenen schöpfenden Kunstepen ihre Anreger waren. Sie zeigt

1) Kawi *ho gading* entspricht lautgesetzlich malaiischem (*h*)*aur gading*, ebenso wie *ho rwi* mal. (*h*)*aur duri* (= Benennungen für best. Bambusarten). Eine „Mißform" *ho* aus *wwah* „Frucht" kommt auch semasiologisch nicht in Frage.

2) Vgl. ferner R. 21 130 ff., die Apotheose Rāmas, die — worauf mich Dr. Poerbatjaraka aufmerksam machte — auf Bhagavadgītā 10 19 ff. beruht.

aber auch, daß der Einfluß und die Pflege des indischen Geisteslebens an den javanischen Fürstenhöfen des Mittelalters stärker war, als wir bisher sehen konnten. Auf eine Frage allerdings, die im engsten Zusammenhang mit unserem Thema steht und eigentlich an erster Stelle zu behandeln gewesen wäre, kann hier nicht mehr eingegangen werden: ich meine das Sprachproblem. Wie für das indische Kunstepos die Regel forderte, daß es in Sanskrit abgefaßt wurde (D. 1 37), so können unmöglich die ebenso für literarische Feinschmecker bestimmten Kawigedichte die altjavanische Volkssprache verwendet haben. Beobachtungen an der Sprache selbst bestätigen nun in der Tat diese Auffassung, die mich veranlaßte, bei der Behandlung des Themas statt der gegenwärtigen Bezeichnung der Sprache als „Altjavanisch" die alte Benennung „Kawi" wiederaufzunehmen. Freilich würde es zu weit führen, sollte hier auch nur die Richtung angedeutet werden, in der ich den Weg zur Lösung des sprachlichen Problems sehe. Als heutige javanische Fortsetzung der alten Kawisprache kann ich jedenfalls nur das Kråmå mit seinen Abstufungen ansehen, dessen besonderes Charakteristikum — die Auslautänderungen — im Keim schon im Kawi vorhanden ist. Dafür, daß das Kawi und seine Dichtung auch die Sprache und Poesie anderer indonesischer Völker, wohl bis zu den Philippinen, beeinflußt haben, sind Anzeichen genug vorhanden. Diese Ausstrahlungen zu verfolgen wird eine der wichtigsten Zukunftsaufgaben der indonesischen Philologie sein.

Literatur: Rāmāyana. Oudjavaansch heldendicht, uitg. door H. Kern, 1900 (abgek. R.). Gesang 1—6 ist ins Holländische übersetzt von Kern in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, Deel 73; Gesang 7—13 ebenda, Deel 78—82, von H. H. Juynboll.

Bhārata-Yuddha. Oudjavaansch heldendicht, uitg. door J. G. H. Gunning, 1903.

H. Kern, Arjuna-Wiwāha, Zang 1 en 2, 1871.

H. Kern, Wṛtta-Sañcaya. Oudjavaansch leerdicht over versbouw 1875 (wieder abgedr. in Verspreide Geschriften IX, p. 67 ff.).

H. Kern, De Nāgarakṛtāgama. Oudjavaansch lofdicht op koning Hayam Wuruk. Verspr. Geschr. VII (1917), 227 ff., VIII (1918), 1 ff.

Zur javanischen Kunst[1].

Von R. Fick, Göttingen.

Spricht man bei uns von javanischer Kunst, so taucht neben dem Bild des gewaltigen Borobudur der Gedanke auf an das javanische Schattenspiel, an die Wayang-Szenen-Bilder. Wir sind geneigt, die Marionette des Wayang eher als eine Merkwürdigkeit denn als eine Ausdrucksform von künstlerischer Qualität anzusehen. Neuerdings ist man aber glücklicherweise von dieser Ansicht zurückgekommen: G. Jacob gibt in seiner „Geschichte des Schattentheaters" (2. Aufl. Hannover: Lafaire 1925) eine eindrucksvolle, die künstlerische und volkspsychologische Bedeutung stark unterstreichende Schilderung einer Wayang-Vorstellung, und auch Krom vertritt in dem vorliegenden Werk die Meinung, daß die Figur des Wayang, wenn sie ihren Schatten auf den Schirm wirft, von hervorragender Schönheit sein kann.

Ob das Schattenspiel in Java eingewandert und indischen Ursprungs ist, kann heute noch nicht entschieden werden; Krom erblickt in den Figuren des Wayang eine Anlehnung an primitive indonesische Riten und stellt auf jeden Fall fest, daß der indonesische Teil der nationalen Seele Javas niemals besser begriffen wurde als durch diese Art religiöser Kunst. Man darf ja bei Beurteilung der javanischen Kunst nicht vergessen — diese Tatsache hebt Krom mit Recht nachdrücklichst hervor —, daß überall im Orient die Kunst eng mit der Religion verknüpft ist und daß der orientalische Künstler niemals ein Werk seines eigenen Willens schafft in der Absicht, irgend etwas Schönes ins Leben zu rufen, sondern daß die Verwirklichung seines Werkes abhängig ist von einer höheren Macht, von der er sich inspiriert fühlt.

Hält man sich diesen Einfluß der Religion vor Augen, so versteht man den Entwicklungsgang der javanischen Kunst, wie ihn Krom uns in meisterhafter Klarheit und Gründlichkeit vorführt. Die javanische Kunst par excellence ist die Kunst des Mittelalters, die Kunst der Hinduperiode. Als die Hindus die Insel kolonisierten, hatte ihre Kunst schon einen sehr hohen Grad erreicht, und in bezug auf Denkmäler und Skulpturen hatten die Indonesier ihnen nichts Vergleichbares entgegenzusetzen. Den bevorzugten Platz, den die Hindukunst von Java einnimmt, verdankt sie zweifellos der großen Menge von erhaltenen Bruchstücken, der Schönheit und dem Reichtum ihrer Darstellungen, aber noch mehr dem ursprünglichen Charakter, der sie deutlich von ihrer Umgebung unterscheidet.

Das Kunstwerk des Indo-Javaners, mag es sich um ein Bauwerk oder eine Skulptur handeln, bleibt eine Einheit und wurde als solche empfunden: in der Konzeption offenbart sich das indische Element und in der Ausführung der javanische Charakter. Indisch ist ohne Zweifel die Systematisierung, durch die die alte indo-javanische Kunst charakterisiert wird, und

1) Krom, N. J., Prof. an der Universität Leyden: L'art javanais dans les musées de Hollande et de Java. Paris et Bruxelles: G. van Oest 1926. (80 S. 60 Taf.) 4° = Ars Asiatica. 8.

die sich so herrlich äußert in den ungeheuren Tempelgruppen und in der Zuteilung von verschiedenen Funktionen an die Teile der isolierten Heiligtümer. Mit Starrheit ist das System des Haupttempels im Mittelpunkt und der Nebentempel rund herum aufrecht erhalten, wobei jeder seinen eigenen Platz einnimmt und sein besonderes Amt ausfüllt, während alle an dem beabsichtigten Zweck mitarbeiten und so ein Ganzes bilden. Diese Kraft, die großen Linien aufrecht zu halten und die richtunggebenden Grundsätze genau anzuwenden, ist ein Kennzeichen indischen Einflusses. Javanisch ist hingegen die Umformung der verschiedenen dekorativen Motive, der unbegrenzte Wechsel, dem sich der Künstler auslieferte, ohne die Grenzen des vorgeschriebenen Motivs zu brechen und die unerläßliche und als solche gefühlte Symmetrie preiszugeben. In dem so verstandenen dekorativen Beiwerk zeichnete sich Indonesien von jeher aus, und die Detailarbeit des indonesischen Künstlers ist es, die uns inne werden läßt, mit welchem Geist, mit welcher Kühnheit und mit welchem Raffinement sogar die indischen Motive verändert wurden derart, daß sie bisweilen in ein und demselben Gebäude völlig voneinander abweichen.

Gegen 750 vollzieht sich in der indo-javanischen Kunst ein Wechsel, der einer Veränderung in den politischen Beziehungen Javas entspricht. Einer der verschiedenen kleinen hinduisierten Staaten des Archipels, das Königreich von Śrīvijaya, nahe bei dem heutigen Palembang, hatte nach und nach seine Macht auf die benachbarten Länder ausgedehnt, und im Laufe des 8. Jhdts. wurden die Prinzen der Dynastie, die in Śrīvijaya herrschte, die Śailendras, auch die Gebieter des zentralen Java. Die Periode der Śailendras ist diejenige der großen Denkmäler des Mahāyāna, deren berühmtestes der Borobudur ist, der großartige Stupa, der einen einzigartigen Platz in der orientalischen Kunst einnimmt und den eine enge Verwandtschaft verknüpft mit dem benachbarten Tempel von Mĕndut und mit dem beinahe gleichzeitigen von Kalasar ebenso wie mit der ungeheuren Tempelmasse von Sewu.

Als gegen Mitte des 9. Jhdts. die Dynastie der Śailendras aus Zentral-Java verdrängt wurde und die primitiven Herrscher ihre Macht wieder erlangten, war diese politische Restauration nicht etwa von irgendeiner künstlerischen Reaktion begleitet. Der Kunstcharakter dieser Periode drückt sich am besten aus in dem majestätischen Tempel von Lara Djonggrang zu Prambanan, der die Verherrlichung des Śivaismus ist wie der Borobudur diejenige des Buddhismus gewesen war.

Zu Beginn des 13. Jhdts. hat die Dynastie, die ihren Ursprung auf Zentral-Java zurückführte und die das lebende Band mit der Vergangenheit bildete, einem neuen Herrschergeschlecht Platz machen müssen, dessen erster aus der Hefe des javanischen Volkes hervorgegangen war. Unter der neuen Dynastie, die ihre Hauptstadt in Singasari und später, seit dem Ende des 13. Jhdts., in Majapahit hatte, schickt Java sich an mit Śrīvijaya zu rivalisieren und nach der Oberherrschaft im Archipel zu streben. Die Kunst von Singasari und Majapahit ist zwar noch indo-javanisch, aber mit einem starken Überwiegen des zweiten Elements. In dem wichtigsten Heiligtum des Śiva im östlichen Java finden wir eine Menge von Spuren, große und kleine Bauwerke Seite an Seite, durcheinander, bisweilen von einer außerordentlichen Schönheit, aber ohne den geringsten Zusammenhang. Sie tragen das Kennzeichen von verschiedenen Epochen und Stilen, und obwohl ihr Platz durch die Erfordernisse des Kultus bestimmt ist, geht doch daraus eine unzusammenhängende Masse von Tempeln und Terrassen hervor, die jeder Symmetrie beraubt scheint. Diesen Mangel an Einheit kann man bei jedem Bauwerk beobachten: an dem hauptsächlichen Tempel von Panataran hat man absichtlich an den Reliefs der Terrassen eine verschiedene Komposition und einen verschiedenen Stil angebracht.

Man sieht in dem Aufgeben der indischen Tradition und in dem Wachsen des Einflusses der indonesischen Mentalität gemeinhin einen Rückschritt, und in gewissen Sinne ist es auch sicherlich ein solcher, denn die Kunst verliert allmählich einige ihrer besten ursprünglichen Eigenschaften. Aber andererseits ist doch, dank dieser Entwicklung im indonesischen Sinne, die indo-javanische Kunst das getreue Abbild der Kulturentwicklung im allgemeinen, und indem sie verwarf, was nicht mit der javanischen Seele übereinstimmte, wurde sie in den Stand gesetzt, eine nationale Kunst zu werden und zu bleiben.

Das 15. Jahrhundert führte den raschen Verfall der Macht der javanischen Herrschaft und der Blüte der javanischen Kunst herbei. Aber der Verfall des mächtigen Königreichs hätte sich sicher nicht mit solcher Schnelligkeit vollzogen, wenn nicht ein neuer Faktor mitgespielt hätte: die Fortschritte des Islam. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts war die Nordküste von Sumatra schrittweise islamisiert worden. Aber erst seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts, seit die Bekehrung von Malakka dem Islam in diesem Handelshafen ersten Ranges einen Mittelpunkt in der Nähe des Archipels schuf, ist ein

Wandel in Java klar zu bemerken. Dieser in der Periode des religiösen Übergangs eintretende Wandel war jedoch begleitet von einer starken Anhänglichkeit an die alte Tradition; das offenbart sich besonders deutlich in der Architektur. Man hat ohne Zweifel fortgefahren in dem traditionellen Geschmack zu bauen, ohne sich durch den Wechsel der Bestimmung des Gebäudes beeinflussen zu lassen: der indo-javanische Stil war der nationale javanische Stil geworden und wurde als solcher empfunden. Nicht weniger bemerkenswert ist die Tatsache, daß trotz dem Verbot von Bildern der alte Wayang nicht etwa aufhört zu existieren, daß er im Grunde nicht einmal islamisiert worden ist, da er noch heutzutage die Helden der Mahābhārata in Szene setzt. Überall, wohin wir unsere Blicke lenken, sehen wir denselben Vorgang: der Islam paßt sich dem Bestehenden an, und wenn er etwas in dem javanischen Kulturgebiet ändert, so tut er es sozusagen gegen seinen Willen.

In der modernen javanischen Kunst unterscheiden wir klar zwei Kategorien: die eine umfaßt alles, was auf der indo-javanischen Tradition fußt, die andere ist die indonesische, von der man das Gegenstück auf den nichthinduisierten Inseln des Archipels finden kann. Man errichtet nicht mehr in dem einheimischen Geschmack große Baulichkeiten, die durch ihre Ausmaße den alten Denkmälern vergleichbar sind; der Javaner von heute zeichnet sich vielmehr in den feinen Arbeiten der Kleinkunst aus.

Als Ergänzung des Textes geben die 60 Tafeln in ihrer ausgezeichneten Reproduktion eine, wenn auch nicht erschöpfende, so doch hinreichende Vorstellung von dem Wesen der javanischen Kunst und ihrer verschiedenen Epochen. Die Originale befinden sich in den Museen von Java und Holland; zum Glück aber ist der beste Teil der javanischen Kunst — wie Krom treffend bemerkt — an Ort und Stelle in den alten Denkmälern von Java erhalten.

Die Sprachverhältnisse in der Südsee.

Von Otto Dempwolff, Hamburg.

Zum Gebiet der Südsee-Sprachen werden hier aus linguistischen Gründen alle Eingeborenen-Sprachen von Madagaskar bis zur Oster-Insel, von Hawai bis Neuseeland, einschließlich Australiens gerechnet.

Unter ihnen ist die indonesische Sprachgruppe am besten durchforscht. Rund 40 Einzelsprachen sind in Texten, Grammatiken und Wörterbüchern ausführlich bearbeitet, und von weiteren etwa 60 liegen Proben aller Art vor. Einige dieser Sprachen besitzen eine reiche Literatur, z. B. Malai, Java, Batak, Bugi, Tagalog und Madagaskar; aus dem Alt-Javanischen sind Schriftdenkmäler erhalten, die bis zum 8. Jahrhundert p. C. zurückreichen. Die durch W. v. Humboldt begonnene Sprachvergleichung dieser Gruppe hat einen gemeinsamen Wortschatz von rund 1500 meist zweisilbigen Wortstämmen als Erbgut nachgewiesen, die zum Teil auf einsilbige Wortwurzeln zurückgeführt werden können. Auf der sicheren Grundlage semasiologischer Übereinstimmung und regelmäßiger Lautentsprechung ist allmählich (durch van der Tuuk, Kern, Brandstetter u. a.) eine indonesische Ursprache konstruiert worden, deren Lautsystem sich im Anschluß an Lepsius' Standard-Alphabet mit den folgenden Buchstaben wiedergeben läßt:

		a		
	i	*ə*	*u*	(*ə* ist der „Pepet" genannte Murmelvokal)
		h		
p	*b*	*v*	*m*	
t	*d*	*l*	*n*	Dazu kommen homorgane Nasalverbindungen der Verschlußlaute:
	ḍ	*ḷ*	(*ṇ*)	
ṭ	*ḏ*	*j*	*ñ*	*mp, mb, nt, nd, ṇḍ, ñṭ, ñḍ', ñk',*
k'	*g'*			*ñg', ñk und ñg.*
k	*g*	*γ*	*ṅ*	

Auch eine Anzahl von Formelementen in Gestalt von Präfixen, Infixen (durch Transposition von Präfixen entstanden) und Suffixen läßt sich in diese Ursprache projizieren. Sie dienen hauptsächlich dazu, die durch den Wortstamm benannte Vorstellung in Kategorien und Unterkategorien zu überführen, die jedoch mit unseren Wortarten: Verbum transitivum und intransitivum, Adjektivum usw. nicht immer kongruent sind. So werden durch *ma-* „Zustands"-worte gekennzeichnet, die ungefähr unseren Eigenschaftsworten mit dem Hilfszeitwort „sein" entsprechen, und dieser Zustandsbegriff wird durch *γa-* als vorübergehend, durch *ba-* als dauernd präzisiert; *ta-* trennt eine Kategorie von „Ereignis"worten ab, für deren Wiedergabe wir uns der Ausdrücke „zufällig", „ungewollt" u. dgl. bedienen müssen. Zur Verknüpfung mehrerer Begriffe mit einer Vorstellung, also zu Wortabwandlungen im Sinne unserer Deklination und Konjugation, werden Formelemente nur in bescheidenem Umfang verwendet; am Substantiv kann das Possessiv-Verhältnis durch Suffixe ausgedrückt werden, die auf ursprachliche Formen zurückgehen, z. B. auf *-ṅku* „mein", *-mu* „dein", *-ña* „sein", und am Verbum muß in einigen Sprachen das Subjekt durch Präfixe oder Suffixe angegeben werden, die dann oft auf die ursprachlichen Pronomina personalia zurückgehen, auf *aku* „ich", *kavu* „du", *ija* „er" usw.

Den Satzbau beherrscht die Regel, daß der erläuternde Satzteil (Apposition, Attribut, Objekt) und der Nebensatz dem zu erläuternden Satzteil folgen. Neben dem jetzt herrschenden prädikativen Satzbau finden sich zuweilen, so im Dajak, Spuren von attributiver Ausdrucksweise, die beispielsweise die Aufforderung „du sollst sehen" durch eine Form wiedergibt, die wörtlich „dein Sehen" bedeutet.

Harmonisch durchgebildete indonesische Sprachen sind nur auf den Philippinen, z. B. Tagalog, auf den großen Sunda-Inseln, z. B. Toba-Batak, sowie in Borneo, z. B. Ngadju-Dajak und in und bei Celebes, z. B. Tontemboan, Sangir, zu finden. Die anderen weisen mehr oder weniger starken Lautverfall, Erstarren von Formelementen oder gar Änderungen im Satzbau auf, besonders auffallend die Sprachen der Molukken.

Mit der indonesischen verwandt ist die polynesische und die melanesische Sprachgruppe, wie zuerst durch W. v. Humboldt bzw. H. C. von der Gabelentz nachgewiesen ist. Von etwa 6 polynesischen und 10 melanesischen Einzelsprachen, z. B. Samoa, Maori, Hawai, Fidji, Mota, Tuna, sind zureichende Bearbeitungen vorhanden, über weitere rund 20 bzw. 50 liegen Proben vor. Die Verwandtschaft erstreckt sich auf ungefähr 600 gemeinsame Wortstämme, auf eine Anzahl gleicher Formelemente und auf die Grundregeln des Satzbaus. Sie ist derart lautgesetzlich fundiert, daß man Indonesisch, Polynesisch und Melanesisch, wozu nach Thalheimers Feststellungen auch die meisten mikronesischen Sprachen, z. B. Ponape zu rechnen sind, als „Malaio-Polynesisch" (W. v. Humboldt) oder „Austronesisch" (W. Schmidt) zusammenfassen kann. Auch in diesen östlichen Sprachen zeigen sich phonetische und grammatische Verfallserscheinungen, denen das Auftreten neuer Laute (Velarlabiale), neuer Formen (Tempus-Partikeln) und fremder Worte gegenübersteht. Der Gedanke, daß hier Sprachmischungen in wechselndem Grade vorliegen, der schon für die Molukken-Sprachen nahe liegt, läßt sich für diese Gruppen nicht mehr abweisen; er ist für das Melanesische bereits von Fr. Müller geäußert. Die fremde Mischungskomponente ist in Sprachen zu suchen, die in jenen Teilen der Südsee von den Molukken über Neuguinea bis zu den Salomon-Inseln beheimatet sind, in den Papua-Sprachen.

Der Ausdruck „Papua-Sprachen", in der Bedeutung wie ihn zuerst S. Ray eingeführt hat, ist insofern negativ aufzufassen, als damit diejenigen Südsee-Sprachen zusammengefaßt werden, die mit den austronesischen und australischen Sprachen nicht verwandt sind. Von etwa sieben solcher Einzelsprachen liegt brauchbares Material gedruckt vor, z. B. vom Galela, Monumbo und Kâte, von rund 20 weiteren nur kleine Proben. Es ist noch nicht gelungen, einen einheitlichen Wortschatz aufzufinden oder gar eine Ursprache zu konstruieren. Gemeinsam aber scheint ihnen zu sein, daß sie als Formelemente Suffixe bevorzugen, die sie verwenden, um einerseits zum Substantiv und Verbum mehrere Unterkategorien auszubilden, andererseits das Substantiv mit zahlreichen „Kasus" (u. a. Instrumentalis, Finalis) und das Verbum mit komplizierten „Tempus" (nahe und ferne Vergangenheit oder Zukunft) und „Modus" (Potentialis und Irrealis) abzuwandeln. Im Satzbau, der durchaus prädikativ ist, herrscht die Regel, daß der erläuternde Satzteil und der Nebensatz dem zu erläuternden vorangehen.

Derartige grammatische und syntaktische Erscheinungen sind von S. Ray und W. Schmidt bei einigen melanesischen Sprachen aufgedeckt und zum Beweis für deren papuanische Mischungs-Komponente verwertet worden; sie lassen sich aber in verschiedenem Umfang in allen östlichen Sprachen und auf indonesischem Gebiet jedenfalls in den Molukken-Sprachen nachweisen, so daß auch bei diesen ein papuanischer Einschlag wahrscheinlich ist.

Die australische Sprachgruppe umfaßt rund 200 Einzelsprachen; doch ist kaum über fünf brauchbares Material vorhanden, wie z. B. über das Aranda. Sie ist von W. Schmidt in eine hypothetische Gliederung gebracht; für einige dieser Sprachen liegt eine Parallelsetzung mit Papua-Sprachen insofern nahe, als die Funktionen der Formelemente und die Grundregeln des Satzbaus die gleichen sind.

Über die — ausgestorbene — Sprache von Tasmanien, sowie über die — lebenden — Sprachen der Andamanen und einiger anderer kleiner Inseln liegen noch keine abgeschlossenen Untersuchungen vor, die es gestatten, sie zu anderen Südsee-Sprachen in bestimmte Beziehung zu setzen.

Mehrere Theorien, die die Südsee-Sprachen genealogisch von Sprachen der umgebenden Kontinente ableiten sollen, haben ernster Kritik nicht standhalten können. Nur der Versuch von W. Schmidt, durch Vergleich von Wortwurzeln Beziehungen zwischen den austronesischen und austroasiatischen Sprachen, z. B. dem Monkhmer, aufzudecken, hat Anerkennung, aber noch keine eingehende Nachprüfung gefunden.

Die Erforschung der Südsee-Sprachen liefert der allgemeinen Sprachwissenschaft reichen Stoff für viele Probleme, wie die Werke von Steinthal-Misteli, Graf von der Schulenburg, F. N. Finck

u. a. beweisen. Ihre Ergebnisse sind auch von der Sprachphilosophie, z. B. durch Cassirer, und von der Völkerpsychologie, z. B. von Wundt, Thurnwald u. a. herangezogen; sie erschließt aus der geschriebenen Literatur der Indonesier und aus den mündlichen Traditionen aller beteiligten Völker wertvolles Material, um historische Einflüsse klarzustellen (Kern, Brandes, van Ronkel u. a.) und kulturelle Zusammenhänge zu deuten (P. Smith, Gräbner u. a.), sie ist der Völkerkunde eine unentbehrliche Hilfswissenschaft geworden. Ihre Weiterentwicklung ist zum großen Teil eine Materialfrage: es fehlt für viele Einzelsprachen an phonetisch einwandfrei niedergeschriebenen Texten aus Eingeborenenmund und an größeren Wörtersammlungen. Zum kleineren Teile ist der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis auf diesem Gebiet bedingt durch die Personalfrage; gegenwärtig widmen nur wenige Linguisten ihr Interesse diesem Sonderfach, und an den Hochschulen Deutschlands ist es nur in Berlin und Hamburg vertreten.

Gottesvorstellungen der heidnischen Galla.

Von Maria v. Tiling, Hamburg.

Die Galla, eine der Hauptgruppen der hamitischen Bevölkerung Abessiniens, sind noch heute größtenteils Heiden. Auch bei den zum Islam oder zum Christentum übergetretenen ist die Bekehrung rein äußerlich geblieben; heidnische Gottesvorstellungen, Feste und Sitten sind bewahrt worden.

Die Religion der Galla[1] ist eine Art Polytheismus, der sich teilweise noch auf animistische Grundlagen zurückführen läßt. Die Götter- und Geisterwelt wird überragt von einem höchsten Gott *Wâk'a*; nächst ihm kommt der Göttin *'Atêtê* die größte Bedeutung zu. Im folgenden sollen diese beiden Göttergestalten charakterisiert werden. Als Quellen sind hauptsächlich die Gallapublikationen von Tutschek, Paulitschke und Cerulli benutzt, namentlich die darin enthaltenen Lieder und Gebete (zitiert als T., P. und C.).

Die dem Gotte *Wâk'a* zugeschriebenen Eigenschaften sind annähernd dieselben, die dem Christengott beigelegt werden. Er ist allgegenwärtig, allmächtig und allwissend, was oft in kindlich-naiver Weise ausgesprochen wird, z. B. „wenn ich ein oder zwei Menschen kenne, so kenne ich sie, weil ich sie mit meinem Auge gesehen habe; du, selbst wenn du sie nicht mit deinen Augen gesehen hast, kennst sie mit deinem Herzen". Die Allgegenwart Gottes ist allerdings nicht so ganz abstrakt zu nehmen, es ist mehr ein vielfaches in der Natur Lokalisiertsein, besonders im Himmel, auf Bergspitzen und in hohen Bäumen. Hier scheinen alte animistische Vorstellungen zugrunde zu liegen, obgleich — wie auch Littmann hervorhebt — die Galla über den Standpunkt des reinen Animismus hinausgewachsen sind.

In Gebeten und Liedern wird *Wâk'a* bald mit dem Himmel, bald mit der Sonne identifiziert. Das Wort *Wâk'a* selbst bedeutet ursprünglich „Himmel". Beinamen *Wâk'a*'s sind: *gurača (-i) Wāk'* „schwarzer (bzw. dunkelblauer) Himmel" (P. Nr. 10), *bīftun k'ara soddoma* „Sonne mit dreißig Strahlen" (T. Nr. 1). Hier ergibt sich eine Parallele zu dem „schwarzen" und „roten" Gott der Massai. Nach den von Cerulli kürzlich publizierten Sidama-Gebeten nennen auch diese ihre höchste Gottheit den „roten" oder den „schwarzen" Gott. Es scheint in dieser Farbenzuweisung eine gemeinsam hamitische Vorstellung vorzuliegen. Ein anderer Beiname Gottes ist der „alte" oder mit einer Art Steigerung des Adjektivs „alt" der „uralte" Gott.

Die Funktionen *Wâk'a*'s sind die eines Gottvaters. Er spendet den Menschen das Leben und gewährt seine Erhaltung, er schützt vor Unglück und versorgt die Menschen mit Nahrung. Daher wird er um Frieden und Wohlergehen, um Vieh und Korn gebeten[1]. Die an *Wâk'a* gerichteten Gebete zeigen eine große Tiefe des religiösen Gefühls; es spricht aus ihnen ein unerschütterliches Vertrauen zu dem Gott, der alles gewähren, aber auch alles versagen kann. In einem nach Schluß eines langen blutigen Krieges verfaßten Gebet heißt es im Hinblick auf all die Greuel des Krieges: „Du hast zugelassen, daß all dies geschah, warum hast du das getan? Du weißt es!" Eine fast fatalistisch anmutende Ergebenheit in Gottes Willen, von dem alles abhängt, spricht sich an anderer Stelle in den Worten aus „stürzt ein verfallenes Haus wohl zusammen ohne Gottes Zutun?"

Die Galla verrichten ihr Gebet stehend, und diese Stellung wird bewußt in Gegensatz gebracht zu der gebückten Haltung bei der Arbeit. „Aufrecht stehend rede ich zu Gott", — „man beugt sich nieder, um .... zu ernten, man erhebt sich, um zu Gott zu beten." Ähnliche Wendungen finden sich mehrfach am Schluß von Gebeten und sollen — wie Cerulli angibt — ausdrücklich den Gegensatz zu den Gebetsübungen der Christen und Muhammedaner

1) s. Littmann in „Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics", unter Abyssinia.

1) Vgl. A. Werner: „A Galla ritual prayer", Man, Vol. 14, Nr. 64.

betonen, deren Kniebeugen und religiöse Waschungen Anlaß geben zu oft wiederholtem Spott von seiten der heidnischen Galla (C. Nr. 18 u. a.).

Außer durch Gebete wird *Wâk'a* durch Opfer verehrt (Näheres s. Littmann, a. a. O.). Dabei handelt es sich meist um „Bittopfer", die — in Verbindung mit dem Gebet — den Menschen in nähere Beziehung zur Gottheit bringen und diese günstig stimmen sollen. Andere Opfer kann man als „Dank-" oder „Sühnopfer" auffassen. Wer einen Feind getötet hat, schlachtet eine Ziege, ehe er sein Haus betritt; für einen erlegten Elefanten ist ein Ochse zu opfern! Neben dem „Schlachtopfer", bei dem ein Teil des Fleisches verbrannt, das übrige gegessen wird, existiert das „Trankopfer", dem ein Ausspeien des Getränkes — Milch oder Bier — vorangeht. Wie bei anderen Hamiten hat das „Ausspeien" oder das „Bespeien" eines Menschen die Bedeutung eines Segens bzw. eines Abwehrzaubers (vgl. Bari, Massai, Nandi)[1].

Während die Gestalt des *Wâk'a* sich äußerst klar darstellt, stößt man bei der Beurteilung der zweiten oben genannten Gottheit der Galla auf eine ganze Reihe von Problemen. *'Atētē* oder *Mārâm* („Maria") — wie sie auch genannt wird — ist im Gegensatz zu *Wâk'a* als ausgesprochen weiblich aufzufassen[2]. „Mutter", „kleine Mutter" sind häufige Anreden an sie. *'Atētē* stellt das mütterliche Prinzip dar und wird in unmittelbare Beziehung gebracht zu Fruchtbarkeit und Geburt; von einer kinderlosen Frau heißt es „*Mārâm* war gegen sie!" Die Verehrung *Wâk'a*'s ist von staunender Ehrfurcht getragen, *'Atētē* wird mit tiefer Innigkeit geliebt. Als Göttin der Fruchtbarkeit, des Kindersegens ist sie ganz besonders die Göttin der Frauen, denen der eigentliche Ritus des *'Atētē*-Festes vorbehalten ist (abgesehen vom Opfer selbst). Daß Frauen an einem religiösen Ritus teilhaben, ist im allgemeinen für Afrika ungewöhnlich.

Beachtenswert ist die sonderbare Verschmelzung von *'Atētē* und *Mārâm*, die wohl nicht nur eine bloße Namensübertragung ist. Worte wie „O *'Atētē*, die Zeit (deines Festes) ist gekommen, — höre uns, o *Mārâm*!" finden sich in demselben Liede, und Gebete an *'Atētē-Mārâm* erinnern stellenweise so sehr an Hymnen an die Jungfrau Maria, daß ihr heidnischer Ursprung erstaunlich erscheint. In dem Liede C. Nr. 133 liegt sicher Einfluß des abessinischen Christentums vor.

Eine weitere Eigentümlichkeit des *'Atētē*-Kultes ist seine allgemeine Ausübung bei den Gallastämmen Abessiniens, haben doch selbst die zum Islam übergegangenen Galla ihn teilweise behalten. Berücksichtigt man nun die Tatsache, daß der Marienkult in Abessinien ebenfalls nicht nur von den Christen, sondern auch von Muhammedanern ausgeübt wird, daß dort ebenfalls die besondere Innigkeit der Verehrung auffällt und auf eine frühere heidnische Göttin zurückzuweisen scheint, so legt dies alles die Vermutung nahe, daß der Marienkult der Abessinier in seiner besonderen Form und der *'Atētē*-Kult der Galla irgendwie miteinander in Beziehung stehen, vielleicht sogar auf ein und dieselbe Wurzel zurückgehen: eine alte heidnische Gottheit, die jedenfalls als weiblich aufzufassen wäre. Wo könnte der Ursprung einer solchen Göttin liegen?

Von den mutmaßlichen Ureinwohnern des Landes, den Negern, wird sie kaum herzuleiten sein, denn weibliche Gottheiten sind bei diesen ungewöhnlich. Die Eweleute haben allerdings ein Götterpaar, das als männlich und weiblich aufzufassen ist und in der Rollenverteilung etwa dem Donar und der Freya entspricht[1]. Im allgemeinen aber ist eine Differenzierung nach dem Geschlecht bei den Gottheiten der afrikanischen Neger nicht bezeugt. Bei den heutigen Hamiten Ostafrikas kommen — soviel mir bekannt ist — weibliche etwa der *'Atētē* entsprechende Gottheiten auch nicht vor. Von den aus der heidnischen Zeit der Abessinier überlieferten Göttergestalten *Maḥrem*, *ʿAstar*, *Beḥēr* und *Medr* werden die drei ersten Ares, Zeus und Poseidon gleichgesetzt, also als männlich angesehen. *ʿAstar* ist bei den Abessiniern „Himmelsgott" und *Medr* „Erdgott"[2]. So lassen sich nirgend klare Beziehungen aufdecken. Geht man allerdings zurück auf ältere semitische Auffassungen der Gottheit *ʿAstar*, bzw. *Ištar*, so findet man sie als ausgesprochen weiblich charakterisiert und in Beziehung zum Geschlechtsleben stehend. *Nanai-Ištar* gilt als „Venusgöttin"[3] und der *'Atētē-Mārâm* ist der

1) Auch durch Bestreichen mit Blut oder Butter kann der Mensch geweiht oder entsühnt werden. Dies geschieht unter anderem bei den Hochzeitszeremonien (C. Nr. 34 u. S. 120), bei der Heimkehr eines siegreichen Kriegers (C. Nr. 68) und bei der Adoption eines Kindes (T. Manuskript). Die magische Bedeutung, die hiernach dem Blut und der Butter der Herdentiere beigelegt wird, ist ebenfalls charakteristisch für hamitische Religionsanschauungen, und es gibt dafür viele Parallelen, z. B. bei den Massai und den Kaffitscho (vgl. auch E. Brauer „Züge aus der Religion der Herero", 1925, S. 61 ff.).

2) *Wâk'a* ist sicher männlich, es werden ihm als Gaben schöne Pferde und schöne Frauen angeboten.

1) s. Spieth „Die Ewestämme" S. 67*.

2) Die (sabäische) Göttin *Dat-Ba'dan* kommt nur einmal in einer ganz frühen Inschrift vor. Über *ʿAstar* in Abessinien s. Littmann, Aksum-Expedition IV, S. 13 u. 58.

3) Vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altert. I, 2 § 371 ff.

Freitag, der „Venustag“ geweiht. Sie wird sogar als „Freitag“ angeredet. Auf diese sonderbaren Anklänge möchte ich nur hindeuten.

Wenn einerseits der *'Atēté*-Kult im Vergleich mit anderen hamitischen Religionen als Sonderheit erscheint, so fügt er sich andererseits innerhalb der Religion der Galla völlig in ihre religiöse Vorstellungswelt ein. Sogar die für *Wāk'a* geltenden magischen Farben werden auch auf *'Atēté* angewandt, vgl. Cerulli Nr. 133 Z. 76/77 „Maria, du rote Mutter, o Maria! Du Neger meines Herzens, o Maria!“ (Ähnliches Z. 25, 31, 39).

Neben der Frage nach dem Ursprung dieser Göttin steht die schon oben erwähnte, wie der Name der christlichen Jungfrau Maria auch bei den heidnischen Galla auf *'Atēté* übergegangen sein kann. Cerulli vermutet, daß diese Verschmelzung zurückzuführen sei auf alte Reste christlicher Marienverehrung in abessinischen Gebieten, die von heidnischen Galla erobert wurden. Wenn man schon zur Erklärung des christlichen Marienkultes den Einfluß einer heidnischen Göttin annimmt, so ist es wohl möglich, daß die Mariengestalt, die die Galla aus dem abessinischen Christentum kennenlernten, manche ihrer „Göttin-Mutter“ verwandte Züge aufwies, und daß damit eine Gleichsetzung gegeben war. Wir kämen so auf eine kaum mehr nachzuprüfende Wechselwirkung.

Damit ist das Problem des *'Atēté*-Kultes natürlich keineswegs gelöst. Vor allem wäre zu untersuchen, wie es mit diesem Kulte steht bei den Galla, die nicht mit abessinischen Christen in Berührung gekommen sind. Darüber ist mir nichts bekannt. Ferner ist zu beachten, daß der Name *'Atēté*, der, soviel ich sehe, mit keinem Galla-Wort in Beziehung steht, sich vom amharischen *'atēt* „Glück, Reichtum“ her gut erklären ließe, denn *'Atēté* ist auch die Göttin des Glückes und Wohlergehens (C. S. 127).

Die Gruppierung der westafrikanischen Sprachen.

Von Diedrich Westermann, Berlin.

Die sprachliche Gliederung Westafrikas ist eine außerordentlich reiche. Nicht nur ist die Zahl der Sprachen unverhältnismäßig groß, sondern es herrschen auch ganz verschiedenartige Sprachtypen. Selbst manche Einzelsprachen entfernen sich so weit von allen anderen, daß es schwer erscheint, sie klar erkennbaren Gruppen zuzuteilen und so Ordnung in die Masse zu bringen.

Westafrika, d. h. das vom Senegal und Niger umschlossene Gebiet, umfaßt zunächst Sprachen zweier gänzlich verschiedener Einheiten, die herkömmlich als Hamiten- und Sudansprachen bezeichnet werden. Zu den ersteren gehören Haussa und Ful. Es ist natürlich, daß auch sie infolge des langen Zusammenlebens Merkmale ihrer Nachbarsprachen angenommen, daß sie insbesondere ihren Wortschatz aus ihnen bereichert haben. Noch größer und weitreichender sind die Wirkungen, die sie selber auf ihre Umgebung ausgeübt haben. Aber bei alledem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Haussa und Ful in ihrem ganzen Habitus, lautlich, grammatisch und etymologisch sich deutlich von den Sudansprachen unterscheiden und etwas Eigenes sind. Das Haussa ist näher mit den Berberdialekten verwandt als mit irgendeiner Sudansprache. Das Ful dagegen, obwohl dem Allgemeinbegriff „hamitisch“ zugeordnet, steht dem Haussa wie auch dem Berberischen fern. Andererseits aber hat es ein wichtiges Merkmal mit vielen Sudansprachen (und dem Bantu) gemein: die Klasseneinteilung der Nomina. Und zwar ist nicht nur das Prinzip in beiden Fällen das gleiche, sondern auch die zu der Einteilung verwendeten Affixe sind wenigstens großenteils dieselben. Hier lassen sich also tiefgehende Beziehungen nicht von der Hand weisen. Soweit Westafrika (und das ganze Bantugebiet) in Betracht kommt, ist das Prinzip der Klasseneinteilung materiell und formell, unbeschadet mancher Eigenentwicklung im einzelnen, einheitlich, es ist deshalb auch anzunehmen, daß es nur einmal entstanden ist, also von einem Punkte seinen Ausgang genommen hat. Welches dieser Punkt ist, welche Sprache oder Sprachgruppe also die gebende gewesen ist, wissen wir heute nicht. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß in manchen westafrikanischen Sudansprachen das Klassensystem beweglicher, lebendiger ist als im Ful und im Bantu. Im Gola hat das Klassenaffix deutlich eine demonstrative Bedeutung, es kann präfigiert oder auch suffigiert werden, und das Nomen wird auch ohne Affix verwendet.

Die Gruppen der westafrikanischen Sudansprachen sind folgende:

I. Die Kwasprachen.
II. Die Benue-Croßfluß-Gruppe.
III. Die Sprachen der Restvölker in Togo.
IV. Die Gursprachen.
V. Die westatlantische Gruppe.
VI. Die Mandingosprachen.

Die Kwasprachen sind an der Küste Oberguineas verbreitet und umfassen folgende Untergruppen:

a) Die Ewe-Tschigruppe in Togo und auf der Goldküste,

b) Die Lagunensprachen im Küstengebiet der Elfenbeinküste,
c) Die Krusprachen von der östlichen Elfenbeinküste die liberianische Küste entlang bis westlich des Paulsflusses,
d) Yoruba
e) Die Nupegruppe
f) Die Ibogruppe
g) Die Edogruppe (Benin) } in Nigerien

Vielleicht gehört hierzu h) das Idžọ in Südnigerien.

Merkmale der Gruppe I sind: 1. Das Vorwiegen von Wortstämmen einfachster Form, d. h. solcher, die nur aus einem Konsonanten und einem Vokal bestehen. 2. Die etymologischen Tonhöhen: jede Silbe hat eine ihr eigene Tonlage, die sie von gleichlautigen, aber etymologisch verschiedenen Silben bzw. Wortstämmen scheidet: Ewe tó Berg, tò Büffel (der Akut bezeichnet hohen, der Gravis tiefen Ton). 3. Vokalische und nasale Nominalbildungspräfixe: Tschi kọ gehen, ọ-kọ das Gehen; da schlafen, n-na < n-da das Schlafen. Alle drei Merkmale finden sich auch in anderen Gruppen, sind ihnen aber nicht so charakteristisch wie hier.

Das Verbreitungsgebiet der Gruppe II ist gekennzeichnet durch ihren Namen, es wird im wesentlichen umschrieben durch den Unterlauf des Niger, den Benue- und Croßfluß. Die Sprachen dieser Gruppe sind nicht so einheitlich wie die der vorangehenden, manche sind nicht genügend bekannt, um ihre Zugehörigkeit sicher feststellen zu können; es handelt sich also um eine vorläufige Sammelbezeichnung. Eine wichtige Untergruppe ist das Efik mit seinen Verwandten, das wie andere Sprachen der Gruppe morphologisch zum Nordwestbantu in engeren Beziehungen steht. Neben Wortstämmen einfachster Form finden sich zahlreicher solche mit Momentanauslaut (k t p). Das Efik hat die vokalischen und nasalen Nominalpräfixe der Kwasprachen, daneben aber besonders in seinen Dialekten deutliche Ansätze zu einer Klasseneinteilung, die in anderen Sprachen der Gruppe vollständig ausgebildet ist. Efik bak teilen, u-bak das Teilen; bat rechnen, i-bat Rechnung. Im Uwet: ke-kup Knochen.

Gruppe III umfaßt die Sprachen einer Reihe von Stammesresten und -splittern in Mittel- und Südtogo. Es sind sämtlich Klassensprachen; sie verwenden zur Klassenbildung vorwiegend Präfixe, einzelne Sprachen daneben Suffixe. Morphologisch und im Wortschatz stehen sie den Kwasprachen nahe; die große Mehrzahl der Wortstämme hat einfachste Form. Likpe di-bí Frucht, bo-bę das Kommen; Nyangbo ba-nu-nọ die Menschen, Stamm -nu- Mensch.

Nördlich anschließend ist das Gebiet der Gruppe IV, die sich in folgende Untergruppen gliedert:

a) Die Mossigruppe im Norden Togos und der Goldküste und dem anschließenden französischen Gebiet.
b) Die Grussigruppe zwischen dem schwarzen und roten Volta innerhalb des 10° und 13° n. Br.
c) Die Temgruppe mit Hauptverbreitungsgebiet in der Landschaft Tschaudjo des mittleren Osttogo.
d) Das Bargu (Borgu, Barba) im nördlichen Osttogo und dem angrenzenden Dahome.
e) Die Gurmagruppe, nordöstlich und nördlich von Togo. Einzelne Gruppen der Gurma leben in Mitteltogo.
f) Das Kiliŋá (Tšelaŋá) in Sugu (Dahome).
g) Die Senufo- oder Siena-Gruppe auf der nördlichen Elfenbeinküste.
h) Das Songai am Mittelniger.

Die Zugehörigkeit des Songai zu dieser Gruppe ist eine lose; es hat keine Klasseneinteilung und auch etymologisch ist es mit den Sprachen der Gruppe nicht nahe verwandt. Es nimmt also eine selbständige Stellung ein, steht aber der Gruppe IV näher als einer anderen.

Auch die Senufodialekte entfernen sich etwas von dem Gemeintypus der Gruppe; ihre Zugehörigkeit ist aber nicht zweifelhaft, sie haben Klassensuffixe und zeigen auch etymologisch deutliche Verwandtschaft mit den übrigen Unterabteilungen der Gruppe IV. — Bargu und Kiliŋá habe ich einzeln aufgeführt, weil sie einerseits wohl den Untergruppen a, b, c, e nahestehen, aber doch gewisse Sonderentwicklungen zeigen.

Die Sprachen der Gruppe IV sind im Unterschied zu denen der Gruppe III in der Hauptsache Suffixsprachen, doch verwenden Tem und Gurma neben Suffixen auch Präfixe. Morphologisch sind die Sprachen nicht einheitlich. Während Wortstämme einfachster Form häufig sind, ist in manchen Sprachen, so besonders im Mossi, durch das Hervortreten des dynamischen Akzentes häufig ein Ausfallen unbetonter Vokale erfolgt, wodurch Wörter mit sonst ungewohnten Konsonantenverbindungen entstehen. Mossi bi-ɣa Kind; bū-ɣa Ziege; niŋkudba Henker pl. aus nĩ Mensch, ku töten, -da Personenendung, -ba Pluralendung. Gurma li-yu-li pl. a-yu-l-a Kopf, Stamm -yu-.

Die Sprachen der Gruppe V sind verbreitet in dem Gebiet, das im Osten annähernd vom 10. Längengrad, im Norden vom Senegal, im Westen und Süden vom atlantischen Ozean begrenzt wird. Einzelne Sprachen, so das Adjukru, liegen östlich dieses Bereiches. Gemeinsam ist der Gruppe die nominale Klasseneinteilung, meist durch Präfixe, vereinzelt durch

Suffixe, so im Kissi (bei dem aber aus dem vorliegenden Material eine Klasseneinteilung kaum nachweisbar ist), während das Gola Prä- und Suffixe zugleich verwendet. Temne r-im pl. s-im Wort; Gola e-dī oder e-dī-lę der Kopf, pl. ma-dī oder ma-dī-ma.

In Wortbau, Wortbestand und Grammatik zeigen aber die Sprachen dieser Gruppe starke Abweichungen, so daß von hier aus eine Verwandtschaft nicht in allen Fällen erweisbar ist. Manche sind offenbar stark von fremden, wahrscheinlich nordafrikanischen Idiomen beeinflußt worden. Aus dem teilweise spärlichen Material ergeben sich vorwiegend auf Grund des Wortbesitzes folgende Unterabteilungen: A. eine Ostgruppe, die den östlich sich anschließenden Gruppen nähersteht: a) Temne-Baga-Landoma, Bulom-Krim-Mampa; b) Limba, c) Kissi, d) Gola, e) Tene, f) Adjukru auf der Elfenbeinküste. B. eine Westgruppe g) Djola (Fulup und Filham), h) die Bissao-Bolamasprachen: Bola oder Bolama, Sarar oder Schadal, Pepel oder Bissao (Bissago), Kanyop oder Manyako; i) Biafada und Padjade, k) Banyun, Nalu, Bulanda, l) Konyagi, m) Bidjogo, n) Wolof und Serer mit sehr starker Eigenentwicklung.

Besser bekannt ist die Gruppe der Mandingosprachen im Westsudan; sie reicht teils bis an den Südrand der Sahara, südlich und westlich an den Ozean und östlich an den schwarzen Volta. Einzelne Gruppen wohnen auf der Goldküste, in Togo, ja in Nordnigerien (die Boko). Sie zerfallen in zwei nach dem Zahlwort für zehn benannte Gruppen, das der Hauptmasse nach nördliche Mande-tan und das südliche Mande-fu.

Das Mandingo oder Mande bildet eine deutliche, eng verwandte Einheit. Die herrschende Wortform ist nicht der aus einem Konsonanten und einem Vokal bestehende Wortstamm; diese einfachste Form fehlt nicht, tritt aber zurück hinter zweisilbigen Stämmen. Die vokalischen und nasalen Wortbildungspräfixe fehlen oder sind höchstens in Ansätzen vorhanden. Das direkte Objekt steht zwischen Subjekt und Prädikat.

* * *

Bildet nun jede dieser sechs Gruppen eine unabhängige Einheit, oder sind alle oder doch einzelne Gruppen untereinander genetisch verwandt? Von einer genetischen Verwandtschaft kann geredet werden, wenn sich in der Lautentwicklung, im grammatischen Bau und im ursprünglichen Wortbestand ein Gemeinbesitz zeigt. Als ursprünglich erweist sich der Gemeinbesitz an Wortstämmen dadurch, daß nach Ausscheidung der Lehn- und Wander- (Kultur-) Wörter sich lautgesetzlich die Identität von Wortstämmen in mehreren Sprachen nachweisen läßt.

Von vornherein ergibt sich, daß die Verwandtschaft keine so enge sein kann wie im Bantu, es braucht nur daran erinnert zu werden, daß es sich um Sprachen mit und ohne Klasseneinteilung handelt, also ein wesentliches Moment der Einheitsbildung im Bantu hier fehlt. Aber auch abgesehen davon hat jede Gruppe ein so kräftiges Eigenleben ausgebildet, daß die Zusammengehörigkeit aller wohl zweifelhaft erscheinen kann. Die Verhältnisse liegen etwa so, daß die Sprachen einer Gruppe, z. B. des Mandingo, untereinander in dem gleichen Maße verwandt sind wie die Einzelsprachen des Bantu untereinander. Eng zusammengehörig, besonders etymologisch, erweisen sich die Gruppen I—IV, V und VI weichen erheblich ab. Wollte man eine Mandingosprache mit einer Sprache der Gruppe II oder III vergleichen, so würde das Ergebnis (in etymologischer Hinsicht) unbefriedigend sein. Man muß vielmehr zunächst jede Gruppe für sich untersuchen und ihren Eigentypus herausarbeiten, erst dann kann man der Frage nach einem Gemeinbesitz nähertreten.

Eine solche Untersuchung ergibt in allen drei Beziehungen, lautlich, grammatisch und etymologisch, klare Gemeinsamkeiten. Diese können nach der Art ihres Auftretens, ihrem engen Verflochtensein mit dem gesamten Sprachbau und ihren Funktionen nicht der jüngeren Sprachgeschichte angehören, sondern bilden alten Gemeinbesitz, sie sind eine Unterströmung ursprünglichen Sprachgutes, die von späteren Einwirkungen und Entwicklungen vielfach überdeckt, aber nirgends ganz unterdrückt worden ist. Worin der Gemeinbesitz besteht, habe ich für mehrere Kwasprachen zu zeigen versucht in meinen Westsudanischen Studien I, II und III in den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Band XXVIII und XXIX.

Mitteilungen.

Dr. W. Solf: Über den fernöstlichen Mahāyāna-Buddhismus.

Bekanntlich hat die altberühmte Asiatic Society in Tōkyō unlängst den Deutschen Botschafter, Exzellenz Dr. W. Solf, zu ihrem Präsidenten gewählt, ein Ereignis, das auch für Fernstehende die hohe persönliche und wissenschaftliche Bedeutung des so geehrten ersten Repräsentanten des Deutschen Reiches im Fernen Osten beleuchtet. Bei der am 21. April d. J. in der Deutschen Botschaft in Tōkyō abgehaltenen ersten Sitzung der Gesellschaft unter dem Vorsitz von Exzellenz Solf, hat nun der neue Präsident eine Ansprache gehalten

über das Thema „Mahāyāna, das geistige Band, das den Fernen Osten umschließt". Seine Ausführungen (in englischer Sprache) sind von hoher orientalistischer Bedeutung; sie beginnen mit der Bemerkung, daß der Botschafter seine Stellung insbesondere dahin auffaßt, die Ideen des Westens und des Ostens, also vor allem auch geistige Güter, nicht nur die materiellen Produkte, zum Nutzen der beteiligten Völker auszutauschen. Während aber der Westen den sprach- und schriftgewandten Ostasiaten schon offen liegt, und die europäischen Literaturen ihnen zugänglich und zum Teil vertraut sind, ist das umgekehrte kaum der Fall. Die geistigen Schätze Japans ruhen noch hinter dem Stacheldraht der chinesischen Zeichenschrift, worin Japan auch den Schlüssel besitzt zu dem riesigen Erbe Alt-Chinas. Das geistige Leben des Fernen Ostens, tief verwurzelt in dem in Europa länger und besser bekannten von Indien, tritt am deutlichsten in Japan in dem überaus hochstehenden Mahāyāna-Buddhismus zutage. Dieser allein kann in Ostasien, an Bedeutung und Tiefe dem Shintōismus, Konfuzianismus und Taoismus vielfach überlegen, den indischen und europäischen philosophischen Systemen an die Seite gestellt werden. Er ist unerreicht in seiner Fähigkeit, sich der Eigenart des einzelnen Gläubigen jeweils anzupassen, und zeichnet sich, z. B. vor dem Hīnayāna-Buddhismus, durch das Bodhisattva-Ideal aus, das ihn auf eine Höhe mit den größten Erlösungsreligionen hebt.

Exzellenz Solf weist darauf hin, daß dieser hohen Bedeutung des Mahāyāna-Buddhismus, der an Anhängerzahl dem Christentum überlegen ist, im Rahmen der abendländischen Bildung durchaus noch nicht der Platz eingeräumt ist, der ihr gebührt, wird doch z. B. die griechisch-römische Religion oder selbst der Islam wesentlich mehr berücksichtigt. An diesen bedauerlichen, Abhilfe fordernden Umstand wird dann die Folgerung geknüpft von der Notwendigkeit eines Instituts für Mahāyāna-Philosophie und Religion. Eine derartige Hochschule in Tōkyō oder Kyōto ins Leben gerufen und durch Professoren-Austausch mit dem deutschen Geistesleben in enge Verbindung gebracht, hat die hohe Mission auf wissenschaftlicher Grundlage zu übernehmen, die höchsten geistigen Güter des Westens und Ostens auszutauschen. —

Man kann dieser von weltumfassendem Weitblick und tiefem wissenschaftlichen Urteil zeugenden Forderung nur beipflichten und weiteste Beachtung wünschen. Die Verwirklichung des Solf'schen Gedankens wird den Grundstein legen für den wahren Kulturaustausch, der in wechselseitigem, hingebenden Studium von Sprache, Schrifttum und Religion beruht.

Im übrigen kann nur auf die überzeugenden Ausführungen selbst verwiesen werden; sie sind erschienen in der Monatsschrift The Young East, Mai 1926, S. 377—384 und zu beziehen von The Young East Publishing Office, Hongo, Tōkyō. (Preis des Monatshefts 30 sen zuzügl. Porto ca. 80 Pfg.) F. T.

Als die von Koldewey im September 1903 eingeleitete, dann von Andrae durchgeführte Ausgrabung von Assur im April 1914 vollendet war, wurde der deutsche Anteil an den Funden auf dem Dampfer „Cheruskia" verfrachtet, der, vom Kriegsausbruch überrascht, den damals noch neutralen Hafen von Lissabon anlief. Bei dem Eintritt Portugals in den Krieg wurde die Ladung beschlagnahmt und später nach Porto übergeführt. Jetzt endlich haben die von unserem Gesandten Dr. Voretzsch geschickt geführten Verhandlungen den Erfolg gehabt, daß die portugiesische Regierung die Gesamtheit der assyrischen Altertümer an die Deutsche Orient-Gesellschaft zurückgegeben hat im Austausch gegen eine Sammlung von Gegenständen aus fast allen Abteilungen der Berliner Museen, die, durch ausgewählte Gipsabgüsse vermehrt, den Interessen der portugiesischen Studenten und Altertumsfreunde besser dienen dürfte. Andrerseits ist es sehr zu begrüßen, daß, dank den redlichen Bemühungen einsichtsvoller portugiesischer Gelehrter, die Ergebnisse einer derart systematischen Grabung nunmehr in die Hände derer zurückgelangen, die allein auf Grund der genauen Fundbeobachtungen ihren wissenschaftlichen Wert voll auszuschöpfen vermögen. — Die Sendung ist soeben in Berlin eingetroffen; sie wird noch langwierige, sorgfältige Behandlung erfordern. Wir wollen hoffen, daß die zum Teil recht heiklen Gegenstände, wie insbesondere die ungebrannten Tontafeln, durch den jahrelangen Verbleib in den Kisten nicht allzu sehr gelitten haben.

Berlin, den 30. 8. 26. B. G.

Zur Besprechung eingelaufen.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

Erfolgt auf die Einforderung von Rezensionsexemplaren innerhalb 14 Tagen keine Antwort an den einfordernden Herrn Mitarbeiter, so gilt das als Absage.

Aichele, W.: Zigeunermärchen. Hrsg. unter Mitwirkung von M. Blok u. Joh. Ipsen.

*Alföldi, A.: Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien. 2 Bände.

Bauer, L.: Das Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie. 4. Aufl.

Bergsträßer, G.: Hebräische Grammatik mit Benutzung der v. E. Kautzsch bearb. 28. Aufl. von Wilh. Gesenius' hebräischer Grammatik. Mit Beiträgen von M. Lidzbarski. 2. Teil: Verbum. Mit Register zu Teil 1 u. 2.

*Blaufuß, H.: Kephtharitische Inschriften. Ein Versuch zu ihrer Deutung.

*Bodding, P. O.: Santal Folk Tales. Vol. I.

*Chéron, G.: Le Dialecte Sénoufo du Minianka. (Grammaire, Textes et Lexiques).

*Cremer, J.; Matériaux d'Ethnographie et de Linguistique Soudanaises. Publiés par les soins de la Société Française d'Ethnographie avec le concours de la Colonie de la Haute-Volta. Tome I: Dictionnaire Français-Peul. (Dialectes de la Haute-Volta). Tome II: Grammaire de la Langue Kasséna ou Kassené, parlée au Pays des Gourounsi. Tome III: Les Bobo. (La Vie Sociale).

Croon, L.: Lastentransport beim Bau der Pyramiden. Doktor-Ing.-Diss.

*Dubarbier, G.: La Chine contemporaine politique et économique.

Dürr, L.: Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient. Ein Beitrag zur Erklärung des Segens des vierten Gebotes.

*Ebersolt, J.: La Miniature Byzantine. Ouvrage accompagné de la reproduction de 140 miniatures.

*Eißfeldt, O.: Vom Lebenswerk eines Religionshistorikers (Wolf Wilhelm Graf Baudissin).

*Enzyklopaedie des Islām. Lief. E: Senna — Shaikhzāde.

Filchner, W.: Quer durch Ost-Tibet.

*Forrer, E.: Forschungen. I. Bd. 1. Heft: Die Arzaova-Länder. II. Bd. 1. Heft: Astronomische Festlegung des Soppiluljomas, Morsilis und Amenophis IV; Zur Lage von Kizzuvadna; Gargamis und Astata; Die pippid-Sprache.

*Fougères, G.: Les premières Civilisations.

Frazer, Sir J. G.: The Worship of Nature, Vol. I.

Friedensburg, F.: Die Münze in der Kulturgeschichte. 2. Aufl.

Galarza, Graf V. v.: Dialoge über die Weisheit (arabisch). 4 Bände.

*Gilbert, F. R.: Das ABC der Chinaschrift.

Goodnow, F.: China an Analysis.

*Hall, T.: Japan in Silhouette.

Harden, J. M.: An Introduction to Ethiopic Christian Literature.

*Hell, J.: Der Diwan des Abu Du'aib, übers. u. hrsg.

Hildesheimer, E.: Rekonstruktion eines Responsums des R. Saadja Gaon zum jüdischen Gesellschaftsrecht.

*Hilzheimer, M.: Natürliche Rassengeschichte der Haussäugetiere.

*Hirschfeld, H.: Literary History of Hebrew Grammarians and Lexicographers, accompanied by unpublished Texts.

Holmes, J. H.: Way back in Papua.

Honor, L.: Sennacherib's Invasion of Palestine. A Critical Source Study.

Hsieh, P. C.: The Government of China. (1644—1911)

*Hultzsch, E.: Māgha's Śiśupālavadha. Nach den Kommentaren des Vallabhadēva u. des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen.

Jirku, A.: Der Kampf um Syrien-Palästina im orientalischen Altertum.

Lewy, E.: Tscheremissische Texte, I.: Text; II.: Übersetzung.

*Lha-mo, Rin-Chen: We Tibetans. An intimate picture, by a woman of Tibet .... With a historical Introduction by L. M. King.

*Massignon, L.: Annuaire du Monde Musulman. Statistique, Historique, Social et Economique. Seconde Année (1925) Fasc. I.

*Mielziner, M.: Introduction to the Talmud. Historical and Literary Introduction, Legal Hermeneutics of the Talmud, Talmudical Terminology and Methodology, Outlines of Talmudical Ethics. Third Ed.

Miller, K.: Arabische Welt- u. Länderkarten des 9. bis 13. Jahrhunderts in arab. Urschrift, latein. Transkription u. Übertragung in neuzeitl. Kartenskizzen. Mit einleit. Texten hersg. I. Bd. 1. Heft. Dazu: Islam-Atlas Nr. VI. Die Karten des Mittelmeeres.

*Minerva. Jahrbuch der Gelehrten Welt. Gegründet von R. Kukula u. K. Trübner unter redaktioneller Leitung von F. Epstein, hrsg. von G. Lüdtke. 28. Jahrg. 1926. 3 Bände.

*Mironov, N. D. u. S. M. Shirokogoroff: Śramana-Shaman. Etymology of the word Shaman. S.-A. a. d. Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.

Montet, E.: Histoire du Peuple d'Israël depuis les origines jusqu'à l'an 70 après J.—C.

*Mžik, Hans von: Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. 1. Bd.: Das Kitāb al-wuzarā' wa-kuttāb des Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdūs al-Ǧahšiyārī. In Faksimile hrsg. nach dem handschriftl. Unikum der Nationalbibliothek in Wien (Cod. Mixt. 916). 3. Bd.: Das Kitāb ṣūrat al-arḍ des Abū Ǧa'far Muḥammad Ibn-Mūsā al-Ḫuwārizmī.

*Nerses von Lampron: Erklärung der Sprüchwörter Salomo's, hrsg. und übers. von Prinz Max, Herzog zu Sachsen. III. Teil.

Oriental Studies, published in commemoration of the fortieth Anniversary (1883—1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins Univ. Baltimore. Under the Editorial Direction of C. Adler a. A. Ember.

Paris, A.: Documents d'Architecture Berbère sud de Marrakech.

Pavry, Jal Dastur Cursetji: The Zoroastrian Doctrine of a Future Life. From Death to the Individual Judgment.

*Prorok, Byron Khun de: Digging for lost African Gods. The Record of five years archaeological Excavation in North Africa. With Notes and Translations by Edgar Fletcher Allen.

*Reitzenstein u. H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland.

*Reuther, O.: Die Innenstadt von Babylon (Merkes). 2 Bde. (47 Wiss. Veröff. der DOG).

Saville, W. J. V.: In unknown New Guinea. A Record of 25 years of personal observation and experience .... With an Introduction by Bronislaw Malinowski.

Scharff, A.: Die archäologischen Ergebnisse des vorgeschichtl. Gräberfeldes von Abusir el-Meleq. Nach den Aufzeichn. Georg Möllers bearb. (49. Wiss. Veröff. der DOG).

*Schmidt, R.: Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch. In kürz. Fassung von O. Böhtlingk. Lief. VI.

*Schmidtke, F.: Die Japhetiten der biblischen Völkertafel.

*Schmitt, E.: Konfuzius. Sein Leben und seine Lehre.

*Schott, A.: Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften.

*Shirokogoroff, S. M.: Social Organization of the Manchus. A study of the Manchu Clan Organization.

*Smith, J. M. Powis: The Psalms, translated.

*Soulié de Morant, G.: Exterritorialité et Intérêts étrangers en Chine. Préface par M. St. Pichon.

*Strothmann, R.: Die Zwölfer-Schī'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit.

*Tachibana, S.: The Ethics of Buddhism.

*Urquhart, M.: Women of Bengal. A Study of the Hindu Pardanasins of Calcutta. Second Edition.

Weller, F.: Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa. Tibetisch und deutsch hrsg.

Weller, H.: Wâsawadattâ. Ein Schauspiel nach Bhâsa, übers.

*Weynants-Ronday, M.: Les Statues vivantes. Introduction à l'étude des statues égyptiennes. Préface de Jean Capart.

*Woodhead, H. G. W.: The Truth about the Chinese Republic.

Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung. 2. Aufl. Im Auftrage der DMG neu redigiert sowie mit einem Anhange: „Das türkische Sonnenjahr" erweitert und hrsg. von Ed. Mahler.

Zimmer, H.: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild.

Mit einem Prospekt des Verlages Alfred Töpelmann, Gießen, über Graf Baudissin's Kyrios-Werk, der der Beachtung der Leser empfohlen wird.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr., Julchental 1.